منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض

تأليف

العارف بالله تعالى

الشيخ سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني

المتوفى سنة ٧٠٠ هـ

ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم ابراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

المجلد الأول

DKI

دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

منتهى المدارك

في

شرح

تائية ابن الفارض

تأليف

العارف بالله تعالى

الشيخ سعد الدين محمد بن أحمد الفرغاني

المتوفى ٧٠٠ هـ

ضبطه وصححه وعلق عليه

الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي

الحسيني الشاذلي الدرقاوي

الجزء الأول

DKI

دار الكتب العلمية

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971

بيروت - لبنان

Title: **Muntahā al-madārik fī šarḥ tā'iyyat Ibn al-Fāriḍ**
(The explanation of Ibn al-Farid's poem "al-taiya")

Author: Muḥammad ben Aḥmad al-Firġāni

Editor: Dr. 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyali

Publisher: Dar Al-kotob Al-Ilmiyah

Pages: 832 (2 volumes)

Year: 2007

Printed in: Lebanon

Edition: 1st

الكتاب: منتهى المدارك
في شرح تائية ابن الفارض

المؤلف: الشيخ سعدالدين محمد بن أحمد الفرغاني

المحقق: د. عاصم إبراهيم الكيالي

الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت

عدد الصفحات: 832 (جزءان)

سنة الطباعة: 2007 م

بلد الطباعة: لبنان

الطبعة: الأولى

ISBN 2-7451-4612-2 (10 dig)
ISBN 978-2-7451-4612-0 (13 dig)
9 782745 146120 90000

منشورات محمد علي بيضون

دار الكتب العلمية بيروت لبنان

الطبعة الأولى
٢٠٠٧ م - ١٤٢٨ هـ

منشورات محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Mohamad Ali Baydoun Publications Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah

الإدارة : رمل الظريف، شارع البحتري، بناية ملكارت
Ramel Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg., 1st Floor
هاتف وفاكس: ٣٦٤٣٩٨ - ٣٦٦١٣٥ (١ ٩٦١)

فرع عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
Aramoun Branch - Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah Bldg.
هاتف: ١١/١١ / ٨٠٤٨١٠ ٥ ٩٦١+ ص.ب: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان
فاكس: ٨٠٤٨١٣ ٥ ٩٦١+ رياض الصلح - بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

http://www.al-ilmiyah.com
e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

الحمد لله الوجود المطلق المتجلّي بذاته لذاته في مراتب الحق والخلق، الشهيد لنفسه بنفسه من حيث عباده في حضرات الجمع والفرق، وصلّى الله على عين الأعيان، نقطة القرآن، دائرة الفرقان، السر الساري في عوالم المُلْك والملكوت والجبروت، بحر الذات الجاري بأمواج المراتب والنعوت، حضرة الإطلاق المقيَّدة بصور الأنفس والآفاق، بحسب مقتضيات الشؤون العلمية الحكمية الأزلية في حقائقه الإسلامية والإيمانية والإحسانية الكمالية في صور نشآته الصورية والمعنوية الأبدية، وعلى آله الآيِلين إليه بالكلّيّة، وصحابته المُشاهدين له في سائر كمالاته السَّنِيَّة.

وبعدُ... ففي إطار معرفة الله تعالى واجب الوجود الغني عن كل ما سواه والمُمدّ لكل ما عداه ومعرفة تجلّياته الذاتية والصفاتية والأفعالية.

ومعرفة خليفته الإنسان الكامل المخلوق بيديه تعالى في أحسن تقويم جامِعًا لحقائق أسمائه تعالى الجلالية والجمالية وطالبًا للتحقّق بكمالاته اللانهائية بمقتضى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية 114].

ومعرفة عالم الأرواح الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء: الآية 85]. وهذا العالم هو المرتبة الثالثة من مراتب التنزّلات الحقّيّة وهي عبارة عن ظهور الحقائق الكونية البسيطة المجرَّدة عن المادة ظهورًا لنفسها ولمثلها بحيث تكون الأرواح في هذه المرتبة مدركة لأعيانها ولغيرها ولتميّز حقائقها.

ومعرفة عالم المثال وهي مرتبة وجود الأشياء الكونية المركبة اللطيفة التي لا تقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام.

نقدّم للقرّاء الكِرام أحد أنفَس الكتب في معرفة هذه الحقائق الوجودية آنفة الذِّكر ألا وهو كتاب (**منتهى المدارك ومشتهى لب كامل وسالك في شرح تائية ابن الفارض**) للعارف بالله الشيخ محمد بن أحمد الفرغاني المُلَقَّب بسعد الدين والمعروف بسعيد وهو من كبار صوفيّة القرن السابع الهجري المُتابِعين لمدرسة الشيخ الأكبر محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الطائي الحاتمي في فلسفة الوحدة المطلقة، توفي سنة 700 هجرية، وقيل سنة 691 هجرية.

من أهم شيوخه الذين نَهَلَ عنهم فشرب التصوّف الفلسفي الذوقي الشيخ صدر الدين القونوي، ربيب الشيخ الأكبر، وشارح تعاليمه، والعارف بالله الشيخ الكبير جلال الدين الرومي.

ويعتبر هذا الكتاب مقدمة كالديباجة لشرح التائية الكبرى لسلطان العاشقين الشيخ عمر بن الفارض، رُتِّب على أربعة أصول:

الأول: في رتب الذات.

الثاني: في مرتبة الأرواح.

الثالث: في عالم المثال.

الرابع: في نشأة الإنسان.

وللشّارح أيضًا كتاب (**مناهج المعاد إلى الميعاد**) فارسي، وهو مرتّب على ثلاث قواعد؛ في أولها ثلاثة أبواب من العقائد، وفي ثانيها خمسة أركان في بيان أركان الإسلام، وفي ثالثها بابان مشتملان على قواعد السلوك والمطالب الصوفية.

وله ترجمة لأبي الفضل محمد بن إدريس البدليسي سمّاه (**مدارج الاعتقاد**).

وله أيضًا كتاب (**شرح فصوص الحِكَم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي**)، وتأتي أهمية التائيّة من كون ناظِمها الشيخ عمر بن علي بن الفارض كما روى ابن بنته عنه أنه لمّا أتمّها رأى النبي عليه السلام في المنام فقال: «يا عمر ما سمّيت قصيدتك»؟ قال: سمّيتها لوايح الجنان وروائح الجنان، فقال: «لا بل سَمِّها نظم السلوك»، وهي عبارة عن صنائع لفظية وبدائع شعرية من التجنيس والترصيع والاشتقاق وغيرها. وسلك طريق التغزّل وبيّن فيه طريق السالكين إلى الله تعالى ومراتب التجليات الإلهية ولها شروح كثيرة منها هذا الشرح للشيخ الفرغاني وهو الشارح الأول لها وأقدم المُشايِعين له.

حُكِيَ أن الشيخ صدر الدين القونوي عرض لشيخه محيي الدين بن عربي في شرحها فقال للصدر: لهذه العروس بعل من أولادك فشرحها الفرغاني والتلمساني وكلاهما من تلاميذه. وحُكِي أن ابن عربي وضع عليها قدر خمس كراريس وكانت بيد صدر الدين، قالوا: وكان في آخر درسه يختم ببيت منها ويذكر عليه كلام ابن عربي ثم يتلوه بما يُورِده بالفارسية وانتدب لجمع ذلك سعد الدين، وحُكِيَ أن الفرغاني قرأها أولاً على جلال الدين الرومي المولوي ثم شرحها فارسيًّا ثم عربيًّا وسمّاه منتهى المدارك.

وشرحها الشيخ عز الدين محمود النطتري الكاشي المتوفَّى سنة خمس وثلاثين وسبعمائة أوله الحمد لله الذي فلق صبح الوجود... الخ.

وشرحها القاضي سراج الدين أبي حفص عمر بن إسحٰق الهندي الحنفي المتوفَّى سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة وكان ممَّن يتعصّب له.

وشرحها الشيخ شرف الدين داود بن محمد القيصري وهو من حذّاق شُرَّاحها أورد في أوله مقدمة وثلاثة مقاصد وبيَّن فيه أصول التصوّف وطريق الوصول والجمع والتوحيد ومراتبهما وذكر تحقيقات لطيفة لم يتعرَّض الشَّارِحون لها وذكر بعضهم أن اسم هذا الشرح كشف وجوه الغرّ لمعاني الدّرّ.

وشرحها عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني المتوفَّى سنة تسعين وستمائة وشرحه هذا يرجّح مع اختصاره على شرح الفرغاني مع إكثاره، وأورد في أوله مقدمة مشتملة على عشرة أصول يبتني عليها قواعدهم.

وشرحها الفاضل محمد بن أمين الشهير بأمير باشاده البخاري نزيل مكة.

وشرحها الكاشاني وهو كمال الدين عبد الرزاق بن جمال الدين أحمد المتوفَّى سنة 730 هـ سمّاه كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدّرّ أوله الحمد لله الذي فلق بقدرته صبح الوجود... الخ، وهو شرح ممزوج كتب الأبيات تمامًا.

وشرحها الشيخ علية بن علاء الدين بن عطية الحموي الشهير بعلوان المتوفَّى سنة اثنتين وعشرين وتسعمائة وسمّاه المدد الفائض والكشف العارض، أوله الحمد لله الذي منه وآله... الخ.

وشرحها الشيخ زين العابدين بن عبد الرؤوف المنّاوي المصري المتوفَّى سنة اثنتين وعشرين وألف.

وشرحها صدر الدين علي الأصفهاني المتوفَّى سنة ست وثلاثين وثمانمائة.

وشرحها الشيخ إسماعيل الأنقروي المولوي المتوفَّى سنة 1042، وهو تركي ألَّفه سنة خمس وعشرين وألف.

وشرحها المولى معروف شرحًا تركيًا مختصرًا حال كونه قاضيًا بمصر، وذكر أن الشيخ ركن الدين الشيرازي شرحها أيضًا.

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى أن كتب التصوّف الإسلامي تساعد المُريد على الاطّلاع على الأحوال والمقامات التي يمرّ بها السّالِك إلى الله تعالى، كما يطّلع على الحِكَم والقواعد الصوفية التي يستلهم منها كيفية التحقّق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان، وأسرار مقام الإحسان، وصولاً إلى قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴿٩٩﴾﴾ [الحِجر: الآية 99]. كلّ ذلك بإشراف ورعاية وتربية شيخه العالِم بأمراض النفوس والقلوب؛ وبالأدوية الشافية له من هذه الأمراض، لأنه ورث عن النبي ﷺ علوم وأسرار مقامات الدين الثلاث: الإسلام والإيمان والإحسان.

هذا ونرجو الله تعالى أن ينفعنا والمسلمين بما في هذه الكُتب من الحب والإخلاص والصّدق واليقين ومن أنوار أسرار ما تعبَّدنا الله به على لسان نبيّه ﷺ مصداقًا لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْآخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ [الأحزاب: الآية 21]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [النّجم: الآيتان 3، 4]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ وَحَسُنَ أُو۟لَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴿٦٩﴾﴾ [النساء: الآية 69] لننال السعادة الحقيقية المتمثّلة بمعرفة الله تعالى في الدنيا، والنظر إلى وجهه الكريم في الآخرة مصداقًا لقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القِيامَة: الآيتان 22، 23].

كتبه الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي
الحسيني الشاذلي الدرقاوي

ترجمة النَّاظِم الشيخ
عمر بن الفارض قدّس سرُّه[1]

هو عمر بن أبي علي بن مرشد بن علي، الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، أبو حفص، ويقال أبو القاسم، المعروف بابن الفارض، ويقال المفرض، الملقَّب في جميع الآفاق بسلطان المُحِبِّين والعُشَّاق، المنعوت بين أهل الخلاف والوفاق، بأنه سيّد شعراء عصره على الإطلاق.

له النظم الذي يستخف أهل الحلوم، والنثر الذي تغار منه النثرة، بل سائر النجوم.

قَدِم أبوه من حماة إلى مصر، فقطنها، وصار يثبت الفروض للنساء والرجال بين يدي الحُكَّام، ثم وُلِّيَ نيابة الحكم، فغلب عليه التلقيب بالفارض.

ثم وُلِد له بمصر صاحب الترجمة، في ذي القعدة سنة ست وخمسين أو ستين وخمسمائة، فنشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة، وعبادة وديانة، بل زُهْد وقناعة وورع، أسدل عليه لباسه وقناعه، فلما شَبَّ وترعرع، اشتغل بفقه الشافعية، وأخذ الحديث عن الحافظ ابن عساكر، وعنه الحافظ المنذري، وغيره، ثم حُبِّب إليه الخلاء وسلوك طريق الصوفية، فتزهَّد وتجرَّد، وصار يستأذن أباه في السياحة، فيذهب فيسبح في الجبل الثاني من المقطَّم، ويأوي إلى أحد أوديته مرة، وفي أحد المساجد المهجورة في خرابات القرافة مرة، ثم يعود إلى والده فيقيم عنده مرة فيشتاق للتجرّد فيعود إلى الجبل، وهكذا، حتى أَلِفَ الوحش، وأَلِفَه الوحش، فصار لا يفرّ منه، ومع ذلك لم يفتح عليه بشيء، حتى أخبره الشيخ البقَّال أنه إنما يُفتَح عليه بمكة. فخرج فورًا في غير أشهر الحج، ذاهبًا إلى مكة، فلم تزل الكعبة

---

(1) هذه الترجمة هي للشيخ العلّامة عبد الرؤوف المناوي من كتابه الكواكب الدّرّيّة في تراجم السادة الصوفية، مطبوع في الدار بتحقيق الأستاذ الفاضل المُحَقِّق الشيخ أحمد المزيدي، نفعنا الله تعالى والمسلمين به آمين.

أمامه حتى دخلها، وانقطع بوادٍ بينه وبين مكة، عشر ليال، ففُتِح عليه، فصار يذهب من ذلك الوادي وصحبته أسد عظيم إلى مكة، فيصلّي بها الصلوات الخمس، ويعود إلى محله من يومه، وأنشأ غالب نظمه حالتئذ، وكان الأسد يكلّمه، ويسأله أن يركب عليه فيأبى.

وأقام كذلك نحو خمسة عشر عامًا ثم رجع إلى مصر فأقام بقاعة الخطابة بالجامع الأزهر، وعكف عليه الأئمة، وقصد بالزيارة من الخاصّ والعامّ، حتى أن الملك الكامل كان ينزل لزيارته، وسأله أن يعمل له ضريحًا عند قبره بالقبّة التي بناها على ضريح الإمام الشافعي فأبى.

وكان جميلاً نبيلاً، حَسَن الهيئة والمَلبَس، حَسَن الصُّحْبة والعِشْرَة، رقيق الطَّبع، عَذْب المَنْهل والمنبع، فصيح العبارة، دقيق الإشارة، سَلِس القياد، بديع الإصدار والإيراد، سخيًا جَوادًا.

توجّه يومًا إلى جامع عمرو، فلقيه أحد المكارية، فقال: اركب معي على الفتوح، فركب، فمرّ به أحد الأمراء، فأعطاه مائة دينار، فدفعها للمكاري.

وكان أيام النِّيل يتردّد إلى المسجد المعروف بالمشتهي في الروضة، ويحبّ مشاهدة البحر مساء، فتوجّه إليه يومًا فسمع قصارًا يقصر، ويقول:

قَطَعَ قَلْبِيَ هَذَا المَقْطَعُ   مَا قَالَ يَصْفُو أَوْ يَتَقَطَّعُ

فصرخ وسقط فغمي عليه، وصار يفيق ويردّد ذلك ويضطرب، ثم يغمى عليه وهكذا. وكان يواصل أربعينيات، فاشتهى هريسة فأحضرها، ورفع لقمة إلى فِيْه فانشقّ الجدار، وخرج شاب جميل فقال: أُفٍّ عليك. فقال: مَن أكلها؟ ثم طرحها، وأدّب نفسه بزيادة عشر ليال.

ورأى المصطفى في نومه، فقال: إلى مَن تُنسَب؟ فقال: يا رسول الله، إلى بني سعد، قبيلة حليمة. فقال: بل نسبك متصل بي ـ يعني نسبة محبة وتبعيّة ـ.

وقعد يومًا بباب قاعة خطابة الجامع الأزهر، وحوله جمع من المجاورين، فجعل أحد العجم كلما ذكروا حالاً من أحوال الدنيا، كالطشتخانة يقول: هذا من زخم العجم ويفخم، فأذّن المُؤَذِّنون، ورفعوا أصواتهم بالأذان جملة، فقال: هذا من زخم العرب. . . وصرخ، وتواجد هو والحاضرون، فصارت ضجة عظيمة.

ومرّ رجل ومعه بلالين ـ أي مآزر ـ فدعا رجل: يا صاحب البلالين، فطرب الشيخ وصاح، وبكى وناح.

وكان يشخص في أحد الأيام إلى الأسطوانة، أو العمود الأسبوع فأكثر، فلا تطرف عينه.

وله من أمثال هذه الواقعات كثير، وفي هذا القدر منها كفاية، وناهيك بديوانه الذي اعترف بحُسنه الموافق والمخالف، والمُعادي والمُحالف، سيما القصيدة التائية، وقد اعتني بشرحها جَمْع من الأعيان: كالسراج الهندي الحنفي، والشمس البساطي المالكي، والشيخ علوان الحموي، والجلال القزويني الشافعي، غير متعقِّبين، ولا مُبالِين بقول المُنكِرين الحُسَّاد: شعره ينعت بالاتحاد.

وكذا شرحها الفرغاني(1) والقاشاني والقيصري وغيرهم، وعلى الخمرية وغيرها عدّة شروح.

وقال أحد أهل الرسوخ: إن الديوان كله مشروح.

وذكر أحد الأكابر أن واحدًا من أهل الظاهر في عصر الحافظ ابن حجر كتب على التائية شرحًا، وأرسله إلى أحد عظماء صوفية الوقت ليقرضه، فأقام عنده مدة، ثم كتب عليه عند إرساله إليه:

سَارَتْ مُغَرِّبَةً وَسِرْتُ مُشَرِّقًا ... شَتَّانَ بَيْنَ مُشَرِّقٍ وَمُغَرِّبِ

فقيل له في ذلك، فقال: مولانا الشّارح اعتنى بإرجاع الضمائر والمبتدأ والخبر والجِناس والاستعارة، وما هنالك من اللغة والبديعين، ومراد الناظم وراء ذلك كله.

وقد أثنى على ديوانه حتى مَن كان سيىء الاعتقاد، منهم ابن أبي حجلة الذي عزره السّراج الهندي بسبب الوقيعة فيه فقال: هو من أرقّ الدواوين شعرًا، وأنفَسها دُرًّا، بَرًّا وبحرًا، وأسرعها للقلوب جرحًا، وأكثرها على الطول نوحًا.

إذ هو صادر عن نفثة مصدور، وعائق مهجور، وقلب بحر النوى مكسور.

والناس يَلهَجون بقوافيه، وما أودع من القوى فيه، وكَثُر حتى قَلَّ مَن لا رأى ديوانه، أو طَنَّت بأُذُنه قصائده الطَّنَّانة.

قال الكمال الأدفوي: وأحسنه القصيدة الفائية التي أوّلها:

قلبي يحدّثني بأنك مُتلِفِي [روحي فداك عرفت أم لم تعرفي]

واللامية التي أولها:

هو الحب فاسلم بالحشا ما الهوى سهل

والكافية التي أولها:

ته دلالاً فأنت أهلٌ لِذاكا [وتحكم فالحسن قد أعطاك]

وقال: وأما التائية، فهي عند أهل العلم ـ يعني الظاهر ـ غير مُرضية، مُشعِرة بأمور رديّة.

وكان عَشّاقًا يعشق مطلق الجمال حتى أنه عشق أحد الجِمال.

وذكر القوصي في «الوحيد» أنه كان للشيخ جَوَارٍ بالبهنسا يذهبن إليه، فيُغَنِّين له بالدُّفّ والشبابة، وهو يرقص ويتواجد.

ولكل قوم مَشرَب، ولكل جماعة مطلب، ليس سماع الفُسَّاق كسماع سلطان العشاق.

ولم يزل على حاله راقيًا في ماء كماله، حتى احتضر، فسأل الله أن يحضّره في ذلك الهول العظيم جماعة من الأولياء، فحضره جماعة منهم البرهان الجعبري.

فقال فيما حكاه سبط صاحب الترجمة: رأيت الجنة لمّا مثلت له بكى وتغيّر لونه.

ثم قال:

إِنْ كَانَ مَنْزِلَتِي فِي الحُبِّ عِنْدَكُمُ مَا رَأَيْتُ فَقَدْ ضَيَّعْتُ أَيَّامِي

قال: فقلت له: يا سيدي، هذا مقام كريم. فقال: يا إبراهيم، رابعة ـ وهي امرأة ـ تقول: وعزّتك ما عبدتك رغبةً في جنّتك بل لمحبّتك، وليس هذا ما قطعت عمري في السلوك إليه.

فسمعت قائلاً يقول له: ما تروم؟ قال: أروم وقد طال المدى منك نظرة، فتهلَّل وجهه، وقضى نحبه. فقلت: إنه أُعطي مَرامه، انتهى.

وقد شنع عليه بذلك المُنكِرون، فقال أحدهم: لمّا كشف له الغطاء، وتحقَّق أنه هو غير الله، وأنه لا حلول ولا اتحاد، قال ذلك.

وقال أحدهم: قال لمّا حضره ملائكة العذاب الأليم: أستغفر الله ﴿سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النّور: الآية 16]، أما سمع هذا المخذول القائل قول المصطفى: «إن الله عند كل لسان قائل كيف» والمنكر مقرّ بأن سبب قوله ذلك إنما وقف عليه بالعَيان لا بالبرهان، وأهل الظاهر لا منهاج لهم في مشاهدة هاتيك السرائر، فمن أين لهم أنه شاهد ملائكة العذاب؟! وأما البرهان بأنه من أعيان أهل الكشف والعيان، وقد أبرّ عن مُعاينته ذلك، فما هذا التعصب المُوقِع في خيال الخبال، والجارّ إلى بلاء الوبال؟

والحاصل أنه اختلف في شأن صاحب الترجمة، وابن عربي، والعفيف التلمساني، والقونوي، وابن هود، وابن سبعين، وتلميذه الششتري، والصفار، وابن مظفر.

ومن الكفر إلى القطبانية كثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية.

ولا أقول كما قال أحد الأعلام: سَلِّم تَسلَم والسلام، بل أذهب إلى ما ذهب إليه أحدهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم، ويحرم النظر في كتبهم على مَن لم يتأهَّل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المُطَهَّرة، وقول أحد جهابذة الفقه والأثر: (ولا يؤوّل إلا كلام المعصوم) غير معتبر، وإن جلّ قائله، كيف وهو رضي الله عنه، قد ملأ كغيره كتبه الفقهية والحديثية بتأويل النصوص والوجوه، واعتنى عليه بالجمع بين الكلامين المتناقضين، وتنزيل الخلاف على حالين، وقد وقع لجماعة من الكبار الرجوع عن الإنكار.

حُكِيَ أن الشمس بن عمارة المالكي كان ينكر، فتوجّه لزيارة إخوة يوسف، فأجهده العطش، ولم يجد ماء إلا في قُلّة على قبر الشيخ، فرجع.

وكان العزّ بن جماعة ينكر، فرأى في نومه جماعة قد أُوقفوا بين يدي الشيخ، وقيل له: هؤلاء المُنكِرون فاقطع ألسنتهم، فانتبه مذعورًا، ورجع.

وقال لي فقيه عصره شيخنا الرملي: إن أحد المنكرين رأى أن القيامة قامت، ونُصِبَت أوانٍ في غاية الكبر، وأُغلِي فيها ماء حتى تطاير منه الشّرار، وجِيء بجماعة ضبائر ضبائر، فسُلِقوا فيها حتى تهرّى اللحم والعظم، فقال: ما هؤلاء؟ فقال: الذين ينكرون على ابن عربي وابن الفارض.

قال: ولمّا وصل شيخ الإسلام محمد بن إلياس، قاضي القضاة إلى مصر، صار ينال من الشيخ، وتوعّد زُوّاره، ومَن ينشد كلامه يوم الجمعة عند قبره على العادة. وتطلب شرح المنهاج للسبكي لكونه حطّ فيه على الشيخ ونقصهنّ فابتلي بمرض، فما شفي منه حتى رجع عن ذلك. والحكايات في معنى ذلك كثيرة.

مات سنة اثنتين وثلاثين وستمائة. ودفن بالقرافة.

ورُئِيَ في النوم، فقيل له: لِمَ لا مدحت المصطفى في ديوانك؟ فقال:

أَرَى كُلَّ مَدْحٍ فِي النَّبِيِّ مُقَصِّرَا وَإِنْ بَالَغَ المُثْنِي عَلَيْهِ وَكَثَّرَا
إذا الله أَثْنَى بِالَّذِي هُوَ أَهْلُهُ عَلَيهِ فَمَا مِقْدَارُ مَا يَمْدَحُ الْوَرَا

وأحد العوام إذا سمع كلامه يقول: باطن كلامه مدح النبي ﷺ، وغالب كلامه لا يصحّ أن يُراد به ذلك[1].

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله القديم الذي تعزّز بجلال وحدانيّته، فقطع أقدام أفهام العالمين عن التسيار في أسرار اعتلائه. وتهزّز بجمال رحمانيّته، فرفع أعلام أوهام العالمين بالتطوار في أطوار اجتلائه، وتحوز بكمال فردانيّته، فجمع أقسام أحكام الحاكمين بالتدوار في أدوار اعتزائه، العليم الذي رتّب مراتب مهود الشهود القائلين في مقيل الهمود، فكان كل شيء عنده بمقدار وكتب كتائب جنود الوجود القابلين بحصول المقصود، فبان كل فيء من أولي أيد وأبصار، وقرّب جوانب حدود القيود بالقابلين لتحميل العهود مما بين مستخفٍ بالليل وساربٍ بالنهار، الحكيم الذي رقم بمقر التسطير والتدوين المسمّى باللّوح المحفوظ والكتاب المبين بقلم ملقّب بالعقل المنشأ للإنشاء والتكوين، علم ما هو كائن ووجود ما يكون إلى يوم الدين، ثم حولّه - أعني الوجود - المفاض المضاف بحوله على لوحه الوصّاف من نشأة ملكية إلى هيئة فلكية، ثم من لبسة عنصرية جمعية رتقية إلى كسوة فرقية فتقيّة مطوّرًا له في أطوار الاستحالات لأوطار إظهار الكمالات إلى أن تبدّى كمال ما تحقّق من ظهوره، وإجمال ما تفرّق من نوره بصورة من جميع الجهات لامعة، وسورة لسائر الحروف الفعلية والكلمات والآيات جامعة، وهي النسخة الجامعة الآدمية التي أضحت جملة لتفصيل حساب أدرج قبله في درج الرقّ المنشور وجمعًا وكلًا لما تفرق بعده من بنية بنيه المترفين والمصطفين الذين أورثوا الكتاب المسطور، وكان قلب هذه الصور ولبّ هذه السورة القابل لاستجلاء الجمال الظاهر واستعلاء الكمال الباهر هو قبلة البيت المعمور الكريم، الذي أبدع عبدًا سابقًا في حلبة الهداية والقيام في مقام الشهود قابسًا من جذوة العناية ودوام الوجود، باسقًا إلى ذروة الكفاية بتمام الورود إلى الحوض والمقام المحمود، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له شهادة من أشهد الأمر عيانًا فشاهده إحسانًا وشهد به إيقانًا.

وأشهد أن محمّدًا عبده ورسوله المرتدي رداء فخار: **«كنت نبيًا وآدم بين الماء والطّين»**[1]، المهتدي إلى فضاء أسرار، **«فعلمت علم الأولين والآخرين»**[2]، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ ۝٩﴾ [النجم: الآية 9]، سائح فجّ ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العَلق: الآية 8] ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: الآية 42] صلّى الله عليه وعلى آله وأصحابه. نقلة الأصل والفرع وحملة عرش الشرع ونهلة مورد العلم والعمل للاستقاء والكرع وعلى من حاز مرتبة مشوقيّته وفاز لمنقبة معشوقيّته بتصحيح النسب الإخواني وتنقيح السبب الإحساني، وعلى من انتهج طريقهم وأحب أن يكون جليسهم ورفيقهم وسلّم تسليمًا كثيرًا.

أمّا بعد، فإنه لما كانت الأحكام السابقة تبتني عليها الأقسام اللاحقة، والأقدام الصادقة تنثني إليها الأقوام اللائقة، كان كل من غدا منتهجًا في بدو فطرة ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ [الصّافات: الآية 96] في طرائق الحبّ والكمال عدا مبتهجًا في عود نشأة ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: الآية 29] إلى حدائق القرب والوصال، ولاتّساع سماء الحضرة العندية العليا وارتفاع أسمائها عن إمكان تطرّق التناهي إليها والإحصاء كان أهل السير والارتقاء إلى حضرة الحقائق والأسماء عند نزولهم من أوج الحضرة العندية للاستكمال والتكميل إلى حضيض حضرة العبدية التي هي أعلى مراتب النزول قد تنوّعت إخباراتهم عن مواجيدهم فيها، وتفنّنت إشاراتهم إلى ما تحقّقوا به حال كشفهم وشهودهم منها، ومما يدانيها، على أن لسان حال جملتهم المنبيء عن توحد مآل كلمتهم هذه الكلمة الكاملة: **(عباراتنا شتّى وحسنك واحد، وكل إلى ذاك الجمال يشير)**، بَيْد أنه ربما يكون إخبار كل واحد منهم مقصورًا على شربه وذوقه الناتج عن حبّه وشوقه، وقد يكون إشارة واحد منهم متجاوزًا إلى ذوق من هو أجلّ منه ذوقًا وشهودًا وأكمل علمًا ووجودًا قد أوقف عليه من خلف أستار كثيرة رقيقة، وهدى إليه من وراء سجف أسرار كبيرة دقيقة، وذلك لشدّة انتساب الشاهد إلى صاحب المقام المشهود وقوّة اعتصامه بكمال المتابعة به وبحبله الشديد، وأحيانًا يعزو ذوق متبوعه إلى نفسه بحكم غلبة

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (2017) [2/ 173].

(2) روى نحوه الترمذي في حديث طويل وفيه: «قال فرأيته وضع كفّه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي فتجلّى لي كل شيء وعرفت». (باب ومن سورة صٓ، حديث رقم (3235) [5/ 368] ورواه غيره.

حكم مقام الجمع ولسانه عليه، أو بحكم الحكاية والترجمانية عمّن ينسب ذلك الذوق إليه، ولمّا كانت حقيقة الحقائق[1] التي هي أجمل النسب وأجمع الدقائق متنزّلة من مقام الوحدانية[2] والسواء، متفصّلة بالمراتب إلى كمال الجلاء والاستجلاء لم يكن لأحدية جمعيّتها وحقيقة سوآئيتها مظهرًا تامّ المضاهاة ومجلًى ومنظرًا كامل المواتاة إلا القالب الأمجد الأجمل المحمدي، والقلب الأوحد الأكمل الأحمدي، فأصبحت بهما متصدّية لكمال الإفصاح والبيان لاحتظائها بجوامع الكلم، وأضحت فيهما متعرّضة لتمام الإيضاح والتبيان لاعتنائها باهتداء كافّة الخلق وسائر الأُمم، لكنها لما صرفت عن صرف أحد أسلوبي البيان وهو الشعر من حيث مقام النبوّة والرسالة رفعًا لشبهة أهل الزيغ ودفعًا لشنعة أهل الضلالة، فوّض زمام البلاغة والفصاحة في النظم من أحد أسلوبي الكلام إلى اتّباع هذا المظهر الأجمل وسلم عنان الحصافة واللّطافة في الشعر من نوعي البيان إلى أشياع هذا المنظر الأكمل، وإن من أرقّهم وألطفهم نظمًا وعبارة وأدقّهم وأشرفهم معنًى وإشارة وأكبرهم اهتمامًا بتحقيق حقائق إمامه وهاديه، وأكثرهم اغتنامًا لفرصة تلفيق طرائق مرام أعلامه الذي حَلّ هو بواديه، إنما كان الشيخ الإمام الأجلّ الأوحد والأمجد الأوجد شرف الدين عمر بن علي السعدي المنسوب إلى بني سعد قبيلة حليمة ظئر النبيّ ﷺ، وهو المشهور بابن الفارض المصري قدّس الله سرّه وأعلا ذكره، فإنه بعد تقلّباته في أغوار الحبّ وإبحاره وتطوّراته في أُطر القرب وأطواره قد أوقف من وراء حجاب رداء كبرياء الرتبة الأكملية على سبحات جمال

(1) حقيقة الحقائق: هي الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق، ويسمى حضرة الجمع وحضرة الوجود.

(2) الواحدية: هي منشأ الأسماء والصفات؛ لأن العماء: هو الغيم الرقيق، والغيم: هو الحائل بين السماء والأرض، وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الأحدية، وبين أرض الكثرة الخلقية.

وهذه الحضرة تتعيّن بالتعيّن الأول؛ لأنها محل الكثرة، وظهور الحقائق والنسب الأسمائية، فكلّ ما تعيّن فهو مخلوق. فهي العقل الأول. قال عليه السلام: «أول ما خلق الله العقل». فإذا لم يكن فيه قبل أن يخلق الخلق الأول بل بعده، والدليل على ذلك: أن القائل بهذا القول يسمّي هذه الحضرة: حضرة الإمكان وحضرة الجمع بين الوجوب والإمكان والحقيقة الإنسانية، وكل ذلك من قبيل المخلوقات، ويعترف بأن الحق في هذه الحضرة مُتَحَلٍّ بصفات الخلق، فكل ذلك مُقْتَضٍ أن ذلك ليس قبل أن يخلق الخلق. اللّهمّ إلا أن يكون مراد السائل بالخلق، العالم الجسماني؛ فيكون العماء: الحضرة الإلٰهية المُسَمّاة بالبرزخ الجامع، ويُقَوّيه أنه سُئِل عن مكان الرّبّ فإن الحضرة الإلٰهية مَنشأ الربوبية.

هذه الحقيقة العلية، فعكف على صرف بقايا نقوده من العمر والبقاء في نظم عقد دررها اليتيمة المحمية، وذلك ليتم لمتبوعه كمال الجمع بين جميع أساليب الكلام في إيضاح مقتضيات هذا المقام، فإن كمال التابع راجع إلى متبوعه وجمال الجزء والفرد عائد إلى كلّه ومجموعه.

ولما مَنَّ الله تعالى على عبده الفقير إلى الله عزّ وعلا سعيد الفرغاني خلّصه الله تعالى من شرك رؤية علمه وعمله والشرك به والإخلاص، وخصّه بخصائص عبيد الاختصاص بالاطّلاع على مضمون هذه القصيدة الغرّاء اللطيفة، وافتراع هذه الخريدة العذراء الشريفة، واعلم بجوامع محاسنها، وافهم بمجامع البهجة واللّطف في ظاهرها وباطنها ألفاها بحرًا بطنها وقعرها، درر معان يتيمة، وكفّها وظهرها غرر جواهر ألفاظ بليغة تصل أن يكون كل واحد على عضد الفضل والأدب تميمة، فهمّ أن تجلو عرائس محاسنها على منصّة البيان، وتعرّض أن تعرض نفائس ضنائنها على قلوب ذوي ألباب وعرفان لتعمّ الفائدة عموم فهوم الخواص والكبار، وتضمّ العائدة إلى من عاودته فطرة الفهم الأصلية التي بهذا التذكار، وقد قدّمه على وعد تقدّم مقدمة هي كالديباجة للشرح المراد مشتملة على لباب العلوم الحقيقية والمعارف الأصلية، وذكر المبدأ والمعاد الذي بفهمهما تنفتح الأبواب على القلوب الصافية والألباب أكثرها مما يكون شربه وذوقه مختصًا به في مبلغ علمه.

نعم اللّهمّ، إلا إن رُمي بسهم فهم مستعد، وتوجّهه واستعداده صوب سهمه وقد ابتنيت هذه المقدمة على أربع أصول يتفصّل كل واحد على عدّة فصول، وسمّى الكتاب بـ «منتهى المدارك ومنتهى لبّ كل كامل أو عارف وسالك»، وهذا فهرست أصولها:

الأصل الأول: في ذكر رتب الذات وتعيّن الأسماء منها والصفات، وذكر كيفيّة انتشاء الفروع من تلك الأسماء والصفات من أُصولها مع تعرّض لشرح معاني الأسماء التسعة والتسعين، وذكر انتشاء باقي الأسماء منها، دقيقها وجليلها.

الأصل الثاني: في ذكر أحكام مرتبة الأرواح وعالم الملكوت، وبيان كيفيّة تحقّقها وتعيّنها من حضرة الجبروت.

الأصل الثالث: في ذكر تعين عالم المثال ومرتبة الأجسام، إلى أن تكوّنت صورة آدم عليه السلام.

الأصل الرابع: في ذكر نشأة الإنسان وأطواره وأحواله وبيان الطريق المستقيم الذي بغشيانها نصل سريعًا إلى مرجعه ومآله، ثم شرع في تسويد شرح هذه القصيدة مستعينًا بربّه الكريم في حسن توفيق إتمامه ومتوكّلاً عليه في تحقيق ما التزمه من لطف نظامه، فإنه نِعْم الموفّق والمستعان؛ لأنه هو الجواد المحسان اللّهمّ وفّق وأيّد واهْد وسدِّد.

الأصل الأول

في ذكر رتب الذات وتعيّن الأسماء منها والصفات وذكر كيفية انتشاء الفروع من تلك الأسماء والصفات من أصولها مع تعرّض لشرح الأسماء التسعة والتسعين، وذكر انتشاء باقي الأسماء منها دقيقها وجليلها

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

نقل عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«قال الله عزّ وجلّ: كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخَلْق لأعرف»**[1].

اعلم أيّدك الله بالفهم الصحيح أنه قد كنى في هذا الحديث الإلـٰهي عن كنه الغيب وإطلاق الذات الأقدس وباطن الهوية الأزلية بالكنز المخفي، وذلك لملابسة أن الكنز عبارة عن عين مغيب مكنون وسرّ مخزون مشتمل على جواهر عظيمة الجدوى مرغوب فيها ما بين أنفس تصان ويضنّ ويستأثر بها وبين نفيس، ربما يقع فيه التسامح والتبدّل خصوصًا أو عمومًا، ومهما أريد إظهاره يعرض أولاً عرضًا مجملاً بحيث يبين الكنز ويظهر لواجده في محله، ثم يعرض ثانيًا عرضًا يميّز فيه بين الأنفس والنفيس، وينقل منه عن محله لحكمة يراها الواجد من إظهار كماله الذي يتضمّن غناءه وإظهار التجمّل والجود ونحو ذلك، وكذلك كُنْه الجناب الأقدس تعالى وتقدّس وله المثل الأعلى في السمٰوات والأرض وهو العزيز الحكيم، بلا نسبة تشبيه وتشكيل وتمثيل إليه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، فإنه الغيب المكنون والسرّ المصون الذي هو أبطن كل باطن، وبطون المشتمل على جواهر أسماء الذات التي هي أنفس نفائس الأسماء التي منها ما يستأثر في مكنون الغيب عنده، فلا يعلمها إلّا هو ومن ارتفعت بينونته ورفعت كينونته ممن هو أكمل جميع

---

(1) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

الكمّل في عرض التعيّن والتجلّي الأول، لتحقيق الكمال الذاتي الأشرف المعني بقوله: «**فأحببت أن أعرف**»[1]، وهو المتضمّن أيضًا نفائس درر أسماء الصفات التي يسمح بتعريفها لكل من يصلح لتشريفها من كل فرد متخلّق، أو كامل متحقّق، والمحتوي أيضًا على لآلىء أسماء الأفعال العامّ نفعها وأثرها، والمستفيض حكمها وخبرها في جميع المراتب الكونيّة التي هي محال تمام الكمال الأسمائي والمطلب الغائبّ المعني بقوله: «**فخلقت الخلق لأُعرف**»[1].

فقوله: «**كنت**» يخبر عن تعيّن مسبوق بالإطلاق، فإن مفهوم تاء المتكلّم عن نفسه يؤذن بتعيّنه في نفسه وظهوره حالة تكلّمه تعيّنًا وظهورًا. أما قوله: «**كنزًا مخفيًّا**» ينبيء عن غيبه وإطلاقه بحيث لا يدخل تحت حكم معيّن يحكم عليه من حيث هذا الغيب والإطلاق، ولا تحت إحاطة به علمًا من حيث تعيّناته أصلاً، فإنّ مطلق الخفاء يحكم بذلك كلّه، وحيث كان الخفاء وقع خبرًا «**لكنت**» عرف سبق الإطلاق والغيب على ذلك التعيّن، ولكن سبقًا رتبيًّا لا زمانيًّا، فإنه صحّ أنه ليس عند الله صباح ولا مساء.

وقوله: «**فأحببت**» يخبر عن مَيْل أصلي هو وصلة بين الخفاء والظهور المذكور، وما ثمّ إلّا التعيّن الذي هو عين الوحدة، فكان عينه.

وقوله: «**أن أعرف**» يشير إلى ظهور ذلك الخافي، وقوله: «**فخلقت الخَلق لأُعرف**» يعرف أن تقدير المقدّرات علمًا ووجودًا يعقب ذلك المَيْل ويترتّب على متعلّقه الذي هو الظهور الحاصل بذلك التعيّن ليتحقّق كمال ذلك الظهور مفصّلاً متميّزًا ويشمل حكمه وأثره المقدّر والمقدّر تعقّبًا ذاتيًّا لا زمانيًّا، بل عمليًّا ووجوديًّا أيضًا بالنسبة إلى المقدّر العالم الأزلي وعلمه الذاتي والصفاتي الأبدي، فإن علمه عين وجوده، فافهم تقرّ بالكبريت الأحمر والكنز الأكبر إن شاء الله تعالى.

ثم اعلم أن كنه الذات الأقدس وغيب الهوية والإطلاق والأزلية المندرج فيه حكم الأبدية لا يُشهد ولا يُفهم ولا يُعلم ولا يُدرك من حيث التعيّن أصلاً، ولا يدخل تحت حكم متعيّن البتّة. نعم اللّهمّ إلا حكمًا سلبيًّا بأنها لا تعلم، وإنما توجه وتأتى هذا الحكم السلبي أيضًا بأحد وجهين؛ **أحدهما**: إخبار إلـهي عن ذلك

(1) انظر الهامش السابق.

بقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمٗا﴾ [طه: الآية 110]، وبقوله: «كنت كنزًا مخفيًا» ونحو ذلك. **والوجه الثاني**: انقطاع أكمل الإدراكات والعلوم وأوسع الشهودات والفهوم إليه واعترافه بالعجز والقصور والحيرة فيه، وبأن ما وراء غاية مدركه ونهاية مشهده بحار يحار في تيّارها فهم كل غائص واقف، ويتيه في تيه كنهها وغور أسرارها علم كل خائض عارف، هي المقصد الأعلى والمطلب الأولى؛ كما نصّ صلّى الله تعالى عليه وسلم بقوله في مناجاته: **«لا أحصي ثناءً عليك»**[1]، لا أبلغ كل ما فيك، وبقوله أيضًا في أثناء دعائه: **«أو استأثرت به في مكنون الغيب عندك»**[2]، وبقوله: **«ربِّ زدني فيك تحيّرًا»**[3]، وأمثال ذلك.

ومهما علم أو شوهد أو أدرك شيء منها عند تجلّيها الظاهري أو الباطني أو الجمعي في السير الحبي وقرب النوافل، وتقدم السلوك على الجذبة وسبق الفناء[4] على البقاء[5] حيث يكون ويظهر لدى الفتح أن الحقّ المتجلّي آلة لإدراك العبد

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب ما يقال في الركوع والسجود، حديث رقم (486) [1/ 352] ونصه كاملاً: «عن عائشة قالت فقدت رسول الله ﷺ ليلة من الفراش فالتمسته فوقعت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول: اللّهمّ أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك». وروى الحديث غير مسلم.

(2) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الدعاء. . .، حديث رقم (1877) [1/ 690] وفيه: «أسألك بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدًا من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبي وجلاء حزني وذَهاب همّي». وروى الحديث غير الحاكم.

(3) هذا الأثر لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

(4) الفناء: هو اضمحلال ما دون الحق علمًا ثم جحدًا ثم حقًّا وورقته الأولى: فناء المعرفة، والثانية فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه، الثالثة: الفناء عن شهود الفناء. والفناء: أن يفنى عن كل ما سوى الله بالله ولا بدّ وأن تفنى في هذا الفناء عن رؤيتك فلا تعلم أنك في حال شهود حقٍ، إذ لا عين لك مشهودة في هذا الحال.

(5) البقاء: يطلق ويراد به رؤية العبد قيام الله في كل شيء. فالبقاء أحد المقامات العشرة التي يشتمل عليها قسم النهايات لأهل السلوك في منازل السير إلى الحق تعالى، وهو مقام أرباب التمكين في التلوين الذي ستعرفه في باب التاء. وعند حصول هذا التمكين لم يبقَ عليه الاسم ولا العبارة ولا الإشارة ليؤذن ذلك بتميّز وإضافة فيبقى مَن لم يزل ويفنى مَن لم يكن، ولهذا كان مقام البقاء بعد الحالة المُسَمّاة بالفناء كما ستعرف ذلك في باب الفاء. والبقاء مَرتبة مَن يسمع بالحق، ويبصر به، المشار إلى هذه المرتبة بقوله: «بي يسمع وبي يبصر».

المتجلّي له من باب «كنت سمعه وبصره، فبي يسمع وبي يبصر»[1]، وفي السير المحبوبي وقرب الفرائض وتأخّر السلوك عن الجذبة وتقدم البقاء الأصلي على الفناء حيث يتبيّن أن العبد المتجلّى له آلة لإدراك الحق المتجلّي من باب «فإن الله تعالى قال على لسان عبده: سمع الله تعالى لمن حمده»[2]، وعند انتهاء السيرين والجمع بين الحكمين ابتداءً وانتهاءً حيث يصح أن كل واحد منهما مدركًا وآلة على التعاقب أو معًا في حالة واحدة من باب ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفَال: الآية 17]، فعلى كل حال يكون ذلك العلم والشهود والتجلّي والإدراك من حيث تعينه ومشيئته وعلمه المقدّس بذاته الأقدس تعالى وتقدّس من حيث واحديتها، لا من حيث إطلاقها وأحديتها، فإن إدراكه وشهوده من حيث تعيّنه وعلمه غير ممنوع، بل موكول إلى مشيئته تعالى وتقدّس كما قال عزّ من قائل: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية 255]، ثم إن وحدته التي انتشئت منها الأحديّة[3] والواحدية هي عين ذاته لا صفة زائدة ولا نعت زائد عليها، لكن للوحدة اعتباران أصليّان أوليّان، **أحدهما**: سقوط الاعتبارات عنها بالكلية، وسمّي الذات أحدًا بهذا الاعتبار ومتعلقة بطون الذات وإطلاقها وأزليّتها، وعلى هذا يكون نسبة الاسم الأحد إلى السلب أحقّ من نسبته إلى الثبوت والإيجاب.

والاعتبار الثاني: ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أول رتبة الذات، وتحقّق أكثر تفصيل تعيّناتها في ثاني الرتبة الآتي بيان كليهما عن قريب إن شاء الله تعالى؛ كالنصفية والثلثية والربعية الثابتة والمندرجة في هذا الواحد المشهود هٰهنا، التي ينتشيء منها الأعداد في المراتب الوجودية، وينتشيء من تلك الاعتبارات أعيان الاثنين والثلاثة والأربعة فيها، كما يقال: الواحد نصف الاثنين، وثلث الثلاثة، وربع الأربعة وهلمّ جرًّا.

والذات بهذا الاعتبار يسمّى واحدًا اسمًا ثبوتيًا لا سلبيًا، ولم تصح إضافة هذه الاعتبارات المذكورة إلى الاسم الأحد لا حقيقةً ولا وضعًا لغويًا، فحقائق هذه

(1) أورده الحكيم الترمذي في نوادر الأصول، في بيان عدد الأبدال وصفاتهم [1/ 265].
(2) لم أجده بلفظه فيما لديّ من مصادر ومراجع.
(3) الأحدية: عبارة عن مجلى الذات ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثّراتها فيه ظهور، فهي اسم لصرامة الذات المجرّدة عن الاعتبارات الحقّيّة والحلقية.

الاعتبارات في أول رتبة الذات ثابتة للاسم الواحد الحقيقي، ومندرجة فيه ثبوتًا حقيقيًا واندراجًا أصليًا؛ كما أن أمثلتها وصورها ثابتة لهذا الواحد المشهود أثره لنا هٰهنا، ومندرجة فيه غير قادحة في الرتبتين في صرافة هذا الواحد، ولا منافية لها، ومتعلق هذا الاعتبار الواحدي ظهور الذات ووجودها وأبديّتها؛ كما أن متعلق الاعتبار الأحدي بطونها وأزليّتها، ولا مغايرة ولا غيرية بين هذين الاعتبارين، ولا بين كل اعتبار واعتبار من اعتبارات الواحدية في أول رتبة الذات الآتي بيانه؛ لأن المغايرة والغيرية من أحكام الكثرة والمنافاة الثابتة بينها وبين الوحدة، ولا كثرة ثمة تنافي الوحدة، بل تلك الوحدة هي المنشئة لكل وحدة وكثرة مفهومة هٰهنا متغايرة عندنا، ولا مغايرة ولا غيرية ولا امتياز كما قلنا آنفًا في أول رتبة الذات الأقدس، ولا يفهم ارتفاع هذه المغايرة في تلك الحضرة إلّا من ارتفع حالاً ومقامًا عن التقيّد بالمراتب المقيّدة بأحكام الكثرة والمقيّدة لأربابها بها، ولارتفاع حكم هذه المغايرة في الرتبة الأولى حكم بها بعض أكابر المحقّقين من أهل الله بأن الواحد الأحد اسم واحد مركّب؛ كبعلبك ومعد يكرب.

ثم اعلم أن هذه الاعتبارات الثابتة للواحد ثمة، والمندرجة فيه في أول رتبة الذات المحكوم عليها فيها بأنها عين الذات، بحيث إن كل ما يضاف إلى الذات يضاف إلى كلّ واحد منها من الجمعية والاشتمال على الكلّ في هذه الرتبة الأُولى بحسبها نظرنا من حيث مظاهرها وصورها وآثارها إليها ألفينا بعضها كلّيات وأصولاً أول بمثابة أجناس عالية هي مسمّى ألفاظ دالّة على حقائق أسماء الذات ومفهوماتها التي منها مفاتح الغيب، والواحد الأحد وباطن اسم الله، وباطن اسم الرحمٰن الرحيم، ومفهوم جمع أسماء الضمائر، ووجدنا بعض تلك الاعتبارات المندرجة في الواحدية من حيث النظر في مظاهرها وآثارها بمثابة أجناس تالية وأنواع مندرجة فيها وهلمّ جرًّا إلى أشخاص هاوية إلى الدّركات الجزئية جدًّا التي بها يحكم على الحضرة الأبدية بعدم التناهي كثرةً وتعيّنات وتقيّدات، والكل ثابتة بصورها المعنوية في الرتبة الثانية بعضها بطريق التشخّص، وبعضها بطريق الاندراج في الأصناف والأنواع. نعم، وقد تعيّنت وانضبطت جملة منها في اللّوح المحفوظ، وتصوّرت صورًا وجودية روحانية فيه منتهيًا ظهورها بانتهاء يوم القيامة مجملاً ومفصّلاً، ويتفصّل منه في المراتب الوجودية مجملاً في العرش ومفصّلاً في الكرسي دفعة واحدة، ثم يتفصّل منهما في الأركان والسمٰوات على التعاقب إلى أنهى مراتب

الكون مثالاً وحسًا، وفي المواطن دنيا وبرزخًا وآخرة، وينتهي إلى هٰهنا جميع الشهودات والإدراكات والمكاشفات الحاصلة للكمّل والأولياء فالأدنى منهم وما فيهم أدنى، والأعلى في حكم هذا الانتهاء سواء، إلّا أنه ربما يكون في الحضرة الغيبية الأزليّة نحو هذه الكلّيات والجزئيّات أُمور باطنة وأحوال مستورة لم تتعيّن بعد لا في الرتبة الثانية ولا في اللّوح المحفوظ، فلم تعلم ولم يحكم بشيء منها إلّا بعد تعيّنها ووقوعها في المراتب الوجودية بالتدريج مع الآنات، وهي أبطن بطون أحكام الغيب الذاتي المغلوب والمسبوق بالرحمة الذاتية، فلهذا أوجبت الرهبة والخشية المشار إليها في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا مِّنَ ٱلرُّسُلِ وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْ﴾ [الأحقاف: الآية 9]، ومن وجه أيضًا يشير إليها قوله ﷺ شفقًا منها: «**ليت ربّ محمد لم يخلق محمدًا**»(1)، مع أنه كان من حيث ما تعيّن من حاله ﷺ في الحضرة العلمية واللّوح المحفوظ على بصيرة من ربّه حتى أنه كان يقول اعتمادًا عليها ونظرًا إليها: «**آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيامة ولا فخر**»(2)، «**ولو كان موسى حيًا لما وسعه إلّا اتّباعي**»(3)، وقوله: «**أنا أول من يقرع باب الجنّة وأول من يفتح باب الشفاعة**»(4) ونحو ذلك من الإشارات في أحاديث صحاح، وعلى الحقيقة كثيرًا ما يجرّه الدعاء والسؤال من الأُمور والأحكام الغيبية إنما يكون من تلك الأُمور والأحوال، فإن ما عداها لا يتحصّل إلّا المكتوب الثابت المقسوم في الحضرة العلمية لا يزيد ولا ينقص، ثم إنه قد عبّر بعض العلماء بالله الواقفين على حضراته الكلية عن بعض اعتبارات الواحدية المندرجة فيها في الرتبة الأولى بالشؤون الذاتية، وهي التي تظهر في الرتبة الثانية وما تحتها من المراتب بصور الحقائق المتبوعة وبعض صفاتها التابعة التي لها الثبات، نحو الحياة والعلم وبصور أمور كائنة ثابتة نحو الذوات والجواهر، وصفة بقائها وثباتها اعتبارًا لبعض

---

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

(2) روى نحوه الترمذي في سننه، باب في فضل النبي ﷺ، حديث رقم (3615) [5/ 587]؛ وأحمد في المسند عن عبد الله بن مسعود، حديث رقم (2546) [1/ 281] وروى نحوه غيرهما.

(3) رواه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم (176) [1/ 199] وأورده ابن حجر العسقلاني في الزهر النضر في أخبار الخضر، حديث رقم (52) [1/ 87] وأورده غيرهما.

(4) رواه مسلم في صحيحه، باب في قول النبي ﷺ: «أنا أول الناس يشفع» حديث رقم (196) [1/ 188].

معاني الشأن وهو الأمر، وعبّر بعضهم عن بعضها بالأحوال الذاتية، وهي التي تظهر حين تبدو متحوّلة من صورة إلى صورة معنوية أو حسّية؛ كالقبض والبسط، والرضا والغضب، وجميع الأعراض التي لا تدوم، وكالخواطر والصور والهيئات المثالية والحسّية دنيا وبرزخًا وآخرة تذكر تحوّل الحق تعالى وتقدّس من صورة لم يعرفها قوم في الآخرة إلى صورة يعرفونه بها، كما ورد في الخبر الصحيح[1]، والله المرشد.

فصل

اعلم أن أوّل اعتبار وتعيُّن تعيّن من الغيب هذه الوحدة التي انتشأت منها الأحدية والواحدية، فظلّت برزخًا جامعًا بينهما؛ كحقيقة المحبة المنتشئة منها المحبّية والمحبوبية وكونها جامعة بينهما ورافعة بينهما موحّدة إياهما، أو قل هي بحكم اقتضاء الباطن الحقيقي المكنى «بكنت كنزًا مخفيًا»[2]، الظهور المعبّر عنه بأن أعرف وهذا الاعتبار والتعيّن الأول الذي هو عين الذات بحكم البرزخية والجمعية المذكورة هو عين قابلية الذات لبطونها وغيبها وانتفاء الاعتبارات عنها وحكم أزليّتها، ولظهورها أيضًا وظهور ما تضمّنت من الاعتبارات المثبتة حكم أبديتها لنفسها إجمالاً، ثم تفصيلاً، فكانت هذه القابلية أصل كل قابلية وفاعلية أيضًا، فهي مع أنها عين الذات كانت كالمتحدثة مع نفسها في نفسها، والمخبرة لها بما هي عليه من اقتضاء ظهورها وظهور اعتبارات واحديتها والكمال الذاتي

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾﴾ [القيامة: الآية 22]. . .، حديث رقم (7000) [6/ 2704]؛ ومسلم في صحيحه، باب طريق الرؤية، حديث رقم (182) [1/ 163] وموضع الاستشهاد حسب رواية مسلم عن عطاء بن يزيد الليثي أن أبا هريرة أخبره أن ناسًا قالوا للرسول: هل نرى ربّنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارّون في رؤية القمر ليلة البدر»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «هل تضارّون في الشمس ليس دونها سحاب»؟ قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة فيقول: مَن كان يعبد شيئًا فليتبعه فيتبع مَن كان يعبد الشمسَ الشمسَ، ويتبع مَن كان يعبد القمر القمرَ، ويتبع مَن كان يعبد الطواغيت وتبقى هذه الأمة فيها مُنافِقوها فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا فإذا جاء ربّنا عرفناه فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه ويضرب الصّراط بين ظهري جهنم فأكون أنا وأُمتي أول مَن يُجيز ولا يتكلم».

(2) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

والأسمائي المتعلّق بذلك الظهور حديثًا وإخبارًا نزيهًا بحرف نزيه وحداني هو عين الذات متضمّن جميع المعاني كلّياتها وجزئياتها، والألفاظ والكلم القولي والفعلي الدالّة عليها في سابع رتب أبطن. الكلام المشار إليه في قوله ﷺ: **«إن للقرآن ظهرًا وبطنًا، وفي بطنه بطن إلى سبعة أبطن»**[1]، كما يتحدّث أحدنا في نفسه بلا واسطة حرف وصوت ظاهر، وكان في تلك القابلية أيضًا قابلية ميل الذات بالسماع والإصغاء إلى ذلك الحديث هي أثر تلك المحبّة في الحقيقة، فمالت بالسماع في سابع أبطن الميل بالسماع والإصغاء، وفي تلك القابلية أيضًا قابلية ملاحظة الذات نور جمالها الذي هو عين واحديتها وظهورها وظهور اعتباراتها وملاحظة الكمال المتعلق بذلك بحسب ذلك الميل والسماع والإصغاء، فلاحظ في سابع رتب أبطن الملاحظة، وفيها أيضًا قابلية التأثر بذلك الحديث ليميط خمار غلبة حكم جلال الغيب والبطون عن الجمال والظهور المكني عن تلك الإماطة بتغليب الرحمة وسبقها على أنها غايات حكم الغضب عارجًا لا نازلاً وأبطنها الذي هو اللاظهور المتضمّن معنى الردى والعدم، فإن الظهور واللاظهور كان في حكم اقتضاء هذه القابلية الأولية على السواء، فغلب أثر هذا الحديث والمحبّة والميل الذاتي حكم الظهور على اللاظهور وحكم بسبقه عليه، فتجلّى الذات الأقدس على نفسها بحكم ذلك الأثر والتغليب والسبق وظهر لنفسها في نفسها، أعني في عين ذلك التعيّن والقابلية الأولية، فوجدت الذات نفسها بهذا التجلّي الذي هو عين العلم والشهود بحكم مرآته المذكورة التي هي عينه الحاملة له المتضمّنة ذلك الحديث والميل والملاحظة، والتأثير بذلك الحديث في نفسه التي هي عين التجلّي والقابلية الأولية منصبغ بحكم اعتبار معنى هو باطن صفة القول وصفة السمع وصفة البصر وصفة القدرة في سابع رتب أبطن كل واحد منها، وهي رتبة هذا التعيُن الأول المذكور، فإن القول عبارة عن نفس منبعث من باطن المتنفّس متضمّن معنى يطلب المتنفّس ظهوره، فيتعيّن ذلك النفس في مراتب المخارج، وكذلك المحبة الأصلية التي هي عين التعين الأول والقابلية متضمّنة معنى الكمال المتعلق بالظهور مقتضٍ للتجلي

(1) هذا الأثر لم أجده بلفظه فيما لديَّ من مصادر ومراجع. والذي ورد قوله ﷺ: «أُنزل القرآن على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن» رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر العلة التي من أجلها قال النبي ﷺ... حديث رقم (75) [1/ 276]؛ ورواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم (10107) [10/ 105] ورواه غيرها.

الأول الذي هو مثل النفس المتعين في التعين الأول المنبعث من باطن الغيب المطلق، والسمع هو قبول ذلك المعنى ظاهرًا أو باطنًا، والبصر هو قبول ظهوره بما هو ظاهر من القابل منه والقوة تمكن مما يطلب ظهوره، وهذا المعنى هو الذي أراد به الشيخ ابن الفارض رحمة الله عليه في قصيدته بقوله:

فلفظٌ وكلي بي لسان مُحدثٌ ولحظٌ وكلي فيّ عينٌ لعبرة
وسمعٌ وكلي بالنّدا أسمع النداء وكلّي فيّ ردّ الرّدى يدُ قوة

معاني صفات ما ورى اللّبس أُثبِتَت وأسماءُ ذاتٍ ما رَوَى الحسُّ بَثَّت

يعني: أثبتت تلك المعاني في الرتبة الأُولى التي هي وراء رتبة لبسها من كونها شؤونًا ذاتية بأحكام الكثرة والتميّز حتى صارت عين تلك المعاني بحكم أحكام اللّبْس بأحكام الكثرة والتميّز صفات متغايرة في الرتبة الثانية بحسبها وحكمها؛ كصفة السمع والبصر والقدرة وصفة الكلام ونحو ذلك، بعد أن لم تكن في تلك الرتبة الأُولى صفات، بل اعتبارات غير متميّزة ولا متغايرة فيها بحسبها وحكمها، وهذا اللفظ الذي كل الذات لسان محدث نفسه به، واللحظ الذي كلّه عين لاحظة به، ليعبر من الباطن إلى الظاهر، والسمع الذي كل الذات سامع به حديثه ذلك، واليد التي كل الذات فاعل بها في ردّها اللاظهور المكنى عنه بالردى بملابسة الخفاء والبطون إلى الظهور والوجود، كل ذلك معاني صفة السمع والبصر والقدرة والكلام الثابتة متميّزة في الرتبة الثانية الأُلوهية متغايرة، وهذه المعاني التي هي باطن هذه الصفات كانت غير متغايرة في الرتبة الأُولى التي هي سابع أبطنها بالنسبة إلى غاية ظهورها، فإن غاية ظهورها أن تظهر بصورة اللفظ الجاري على لسان الإنسان ونظره بعينه، وسماعه بأذنه وعمله بيده المضافة كلّها إلى صورة بدنه.

وباطنها الأول: أن تكون هذه الصفات مضافة إلى نفسه، لكن من حيث لم تتميّز عن نفوس سائر الحيوانات إلا بظاهر العقل المعيشي المقيّد بأُمور دنيوية، بحيث يكون نطقه وسماعه ونظره وفعله مقصودة على ما يتعلق بأمر الدنيا غير متعدٍّ إلى أمر أُخروي هو المقصد منه؛ كما أخبر الله تعالى عن هذا الوصف في قوله عزّ وجلّ: ﴿يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ۝٧﴾ [الرُّوم: الآية 7].

وباطنها الثاني: ما يضاف إلى نفسه من حيث عقله المنوّر بنور الشرع والإيمان بالله وكتبه ورسله وبالأمور الأُخروية، فيعبر مما يتعلق بالدنيا إلى ما يتعلق بالآخرة في نطقه وسماعه ونظره وفعله بفهم وعقل صحيح وإيمان قوي.

وباطنها الثالث: ما يضاف منها إلى روحه الروحانية المجرّدة الثابت تعيّنها وتميّزها في عالم الأرواح واللّوح المحفوظ.

وباطنها الرابع: ما يضاف منها إلى الوجود العيني المضاف إلى حقيقة الإنسانية المقيّد بها والمظهر لأحكامها في مراتب الكون روحًا ومثالاً وحسًّا المعنى عن هذا الباطن بقوله: «**كنت سمعه وبصره ولسانه ويده**»(1).

وباطنها الخامس: ما يضاف منها إلى قلبه القابل التجلّي الوجود الباطني فيه، المعني بقوله: «**وسعني قلب عبدي**»(2).

وباطنها السادس: ما يضاف منها إلى الوجود المطلق الرحمٰني الجمعي الظاهر في مرتبة البرزخية الثانية بحكم فياضيته التي عمّ كل شيء.

وسابع أبطنها: هي هذه المعاني الكائنة في الرتبة الأولى متوحّدة العين متميّزة الحكم بالنسبة، وكل واحد من هذه المعاني قولاً وسماعًا وسمعًا وبصرًا وقوّة له في كل رتبة من الرتب أثر وحكم بانتفائه عن شخص إنساني في رتبة منها يوجب بكم ذلك الشخص وصممه وعمائه وضعفه في تلك الرتبة، ومن هٰهنا يفهم معنى قوله تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ۝١٨﴾ [البَقَرَة: الآية 18]، أي من الدنيا إلى الآخرة، ومن بطن أول إلى بطن ثان، فإنهم كانوا سميعين بصيرين متكلّمين في البطن الأول والناس في فتح باب هذه الأبطن على درجات:

منهم: من لم ينفتح له باب أصلاً، وهم المجانين والأطفال.

ومنهم: من انفتح له باب أول لا غير وهو الذي أوتي في الدنيا حسنة، وما له في الآخرة خلاق.

ومنهم: من انفتح له باب ثان وهو من عوام أهل الإسلام والإيمان.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) ونصّه كاملاً: «ما وسعني سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن» أورد العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (2256) [2/ 255]؛ والهروي في المصنوع [1/ 291].

ومنهم: من انفتح له باب ثالث وهو من خواصّهم.

ومنهم: من انفتح له باب رابع، وهو من أهل بداية مقام الولاية والإحسان.

ومنهم: من انفتح له باب خامس، وهو من المتوسّطين.

ومنهم: من انفتح له باب سادس، وهو من أهل النهايات، وهم الكمّل والأفراد، ولا تنفتح خوخة من الباب السابع لأحد إلّا لصاحب الإرث المحمدي، فإن البطن السابع مختصّ به ﷺ، ثم إن هذا التجلّي الأول من حيث هذا الحديث والإخبار المذكور متضمّن كمالاً مضافًا إليه وإلى اعتباراته وإحساسًا كلّيًا جمليًّا بذلك الكمال، وذلك أصل الحياة والحيّ وباطنه، ومن حيث الملاحظة متضمّن إحساسًا بسريان ذلك الكمال في تفاصيل اعتبارات الواحدية، وذلك أصل العلم والعالم وباطنه، ومن حيث ذلك الميل بالسماع والإصغاء تقتضي اعتبارًا هو أصل الإرادة، ومن حيث ذلك الأثر الحاصل من ذلك الحديث الوحداني في نفسه حتى ترتّب عليه هذا التجلّي، والوجدان يتضمّن توجّهًا خاصًّا بصورة التأثير إلى تحقيق الكمال الأسمائي وإزالة موانعه وتحصيل شرائطه بلا مغايرة، فالحكم التأثيري في ذلك التوجه الخاص هو باطن القدرة وحكم تحقيق تفصيل الكمال، وتحصيل شرائطه متضمّن حقيقة الجود بإفاضة الوجود على حقيقة كل موجود، فهي من شرائط تحقيق تفصيل الكمال.

وأمّا حكم برزخية التعيّن الأول المعين لهذه الاعتبارات المذكورة وحكم قابليّته للتجلّي الأول، فمقتضٍ ومعيّن حقيقة العدل والإقساط المضاف إليه تعيين جميع المراتب ورعاية العدالة في القوابل بين الوجوب والاستحالة، فكان سابع أبطن القول والسمع والبصر والقوة التي كل واحد منها من حيث ذلك البطن عين الذات وعين الآخر أصلاً منشئًا للحياة والحي منها، والعلم والعالم منه، والإقساط والمقسط منه لكن من حيث تحقّقها في حاق البرزخية الثانية وجهة إجمالها التي من حكمها اشتمال كل واحد منها على الباقي مع أثر خفي من حكم تميّزها، والكل عين واحد في هذا التعين الأول الذي هو أول مرتبة الذات الأقدس وأول مراتب العلم من حيث إنه عين الذات لا صفة ولا نعت زائد عليها، وعبّر عنه بعض الأكابر من حيث البرزخية المذكورة بحقيقة الحقائق لكليّته وكونه أصلاً لكل اعتبار

وتعيّن وباطن كل حقيقة إلـهية وكونيّة، وأصله الذي انتشىء منه وهو سارٍ بكليته فيه بحيث يكون في الإلـهيّة إلـهيًّا، وفي الكونية كونيًّا، والكل مظاهره وصور تفصيله وسمّاه بعضهم البرزخ الأكبر الجامع لجميع البرازخ وأصلها الساري فيها، وكنى عنه الشرع بمقام أو أدنى، فإنه باطن مقام قاب قوسين، أي قرب قوسي الوحدة والكثرة، أو قل القابلية والفاعلية، أو قل قوسي الوجوب والإمكان، وجمعهما وجعلهما دائرة واحدة متّصلة لكن مع أثرٍ ما خفي من التميّز والتكثر بينهما، وباطن هذا المقام هو مقام أو أدنى من قرب القوسين المذكورين لم يدع أثر التميّز والتكثّر في دائرة الجمعية بين حكم الأحدية والواحدية أصلاً، وكنى عنه بعضهم بالحقيقة الأحمدية الثابتة في حاق الوسطية والبرزخية والعدالة بحيث لم يغلب عليه حكم اسم أو صفة أصلاً، وهذا التجلّي الأول المتعين بهذا التعين الأول وفيه هو نوره المظهر لرتبته والمقدّر ظهوره في هذه الحقيقة البرزخية، والتعيّن الأول المذكورة وقلبه المطهّر التقي النقي صورة هذا التعين والبرزخية، ولكن صورة جمعية معنوية ومزاجه الأشرف العنصري الحاصل في أعلى درجات الاعتدال صورته ومظهره الجسمانية، فكان ذلك التجلّي الأول النوري ـ كما قلنا ـ هو نوره أولاً ﷺ، حتى أشار إليه بقوله: «**أوّل ما خلق الله تعالى نوري، والله يقول الحقّ وهو يهدي السبيل**»[1].

فصل

ثم إن هذا التجلّي الأول المذكور كما قلنا يتضمّن الكمال الذي حقيقته حصول ما ينبغي على نحو ما ينبغي، وذلك قسمان: ذاتي مجمل وحداني تحقّقه يكون في هذه المرتبة الأولى، وفي مبدأ المرتبة الثانية تتعيّن الحياة واسم الحيّ على ما سنذكره إن قدّر الله وشاءه، ويلازمه الغنى الذاتي الذي معناه شهود الذات وإدراكه نفسه من حيث واحديته بجميع اعتباراتها وشؤونها وأحوالها وبجميع صورها ومظاهرها المعنوية والروحانية والمثالية والحسّية متبوعاتها وتوابعها المندرجة بعضها في البعض والمتعيّنة والمتفرّعة بعضها من بعض أصلاً وفرعًا، جنسًا ونوعًا وشخصًا وبدءًا وعودًا، نزولاً وعروجًا، دنيا وبرزخًا وآخرة، كما تثبت وتشاهد وتدرك في مراتب الكون لأربابها دفعة، أو متعاقبًا من كونها أغيارًا بالنسبة

(1) أورد العجلوني بلفظ: «أول ما خلق الله نور نبيّك يا جابر» حديث رقم (827) [1/ 311].

إلى شهود الأغيار في مراتبهم وتقيّدهم بها، ومن كون الكلّ عينًا واحدًا بالنسبة إلى شهود الحقّ الواحد الأحد فيما ينسب إليه من المراتب شهود مفصّل في مجمل دفعة واحدة مثل ما يشاهد المكاشف في النواة الواحدة نخيلاً وثمارًا لا تُعدّ ولا تُحصى.

وأمّا **القسم الثاني من الكمال**، فهو الكمال الأسمائي المفصّل الساري في تفاصيل الأسماء والحقائق، وهو ما يظهر للذات من حيث تفصيل اعتباراتها وحقائق تميّزاتها مضافة إلى المراتب، وذلك يكون بشرط شيء، بل أشياء، من تعيّن وغير وغيرية بالنسبة، ومظهرًا واجتماع وتركيب معنوي أو صوري إلى غير ذلك؛ كما أن تحقّق الكمال الذاتي يكون بلا شرط شيء أصلاً، فحقيقة الكمال الأسمائي ظهور الذات لنفسها من حيث كلّيتها وجمعيتها شؤونها واعتباراتها ومظاهرها مفصّلاً أو مجملاً بعد التفصيل من كونها أغيارًا، لكن بشرط أن يكون ذلك الشهود من حيث مظهر شأن كلّي جامع جميع أفرادها بالفعل وهو الإنسان الكامل الحقيقي ووجدانها نفسها من حيث ذلك المظهر الكامل، وظهورها أيضًا لنفسها من حيث كل فرد متميّز من أفراد مظاهر تلك الشؤون وظهور كل فرد ووجدانه أيضًا لنفسه ولمثله من كونهما مسمّى بالأغيار مقيّدًا بالمراتب، واعتبار العلم الذي حقيقته ظهور عين العين بحيث يكون أثر الظاهر حاصلاً فيمن ظهر له من حيث الظهور فقط، واعتبار الوجود الذي حقيقته ما به وجدان العين نفسه في نفسه أو في غيره، أو غيره في غيره من محل ومرتبة ونحوهما، واعتبار النور الذي هو الكاشف للمستور واعتبار الشهود الذي هو الحضور مع المشهود كان من حكم ذلك التجلّي الأول وما يتضمّنه من الاعتبارات من كونه واحدًا بلا مغايرة بينه وبينها وبين كل منها من حيث الكمال الذاتي ولا تميّز حقيقي إلّا تميّزًا خفيًّا نسبيًّا عند ظهور هذا الكمال باسم الحيّ لا غير.

وأمّا من حيث الكمال الأسمائي المتعلق بسائر الأسماء الكلّي الأصلي والفرعي الجزئي، فمن شرطه التميّز والمظهر والمرتبة والغيرية بالنسبة أو بالحقيقة، فالمغايرة بين جميع ما ذكرنا ثابتة لازمة، وذلك بحكم المحل وحسب اقتضائه لا بحسب أعيان هذه الاعتبارات، فافهم ذلك فإن المحل له أثر لازم وحكم جازم فيما قام به وثبت فيه سواء كان المحل صوريًّا كالظروف، أو معنويًّا كالمراتب، فإن الظرف يحكم في المظروف بأن يتبعه في اللّون أو الهيئة مدوّرًا أو مربّعًا أو غير

ذلك تذكر قولهم لون الماءلون إنائه، وكذا المراتب لها الحكم في أهلها بالاستتباع، فإن مرتبة الحسّ تحكم بأنه لا يظهر فيها شيء إلّا محسوسًا، ومرتبة الروح والمثال كذلك، ومراتب الكون لا يظهر فيها إلّا الخلق، ومراتب الحق لا يظهر فيها إلّا الحق، تدبّر تعرف سرًّا لا يعرف ولا يشهد ولا يرى الحقّ إلا هو أو به، فاستحضر تفز بأسرار جمّة.

منها: أن العلم بحسب المرتبة الأولى والتعيّن الأول هو ظهور عين الذات لنفسه باندراج اعتبارات الواحدية فيها مع تحقّقها، فكان متعلّقًا بمعلوم واحد، فكان لفظه حينئذ متعدّيًا بحسب هذه المرتبة الأولى، بمفعول واحد فإنه علم فيها ذاته فقط. وأما بحسب المرتبة الثانية، فهو ظهور الذات لنفسها بشؤونها من حيث مظاهر تلك الشؤون المسمّاة صفات وحقائق فيها، فكان لفظ العلم بهذا الحكم متعدّيًا بالمفعولين، فإنه يظهر لنفسه ذا حياة، وذا علم، وذا إرادة، وذا قدرة، وذا كلام، وذا جود، وذا عدل؛ فكان للعلم بحسب انتهاء المرتبة الثانية وحكم معلوماته فيها كثرة حقيقية ووحدة نسبية مجموعية.

ومنها: أن الوجود من حيث المرتبة الأولى ما به وجدان الذات نفسها في نفسها باندراج اعتبارات الواحدية فيها وجدان مجمل مندرج فيه تفصيله محكوم عليه بنفي الكثرة والمغايرة والغيرية والتميز.

وأما من حيث المرتبة الثانية، فهو على نوعين، **أحدهما**: من حيث ما هو منها مجلى الظهور للحق، وهو ـ أعني الوجود ـ من هذه الحيثيّة ما به وجدان الذات عينها من حيث ظهوره وظهور صورته التي هي مسمّاه بظاهر اسم الرحمٰن، وظهور صور تعيّناته المسمّاة أسماء إلٰهيّة مع وحدة عينه وصحة إضافة الكثرة النسبية إليه، فله حينئذ وحدة حقيقية وكثرة نسبيّة، فإن كل اسم إلٰهيّ إنما هو ظاهر الوجود الذي هو عين الذات، لكن من تعيّنه وتقيّده لمعنًى أو قل بصفة كالحيّ مثلاً، فإنه اسم للوجود الظاهر المتعيّن لكن تعيّنه وتقيّده بمعنى هو الحياة، فبالنظر إلى عين الوجود ونفس التعيّن هو عين الذات، فتكون وحدته حقيقية، وبالنظر إلى التقيّد بذلك المعنى وتميّزه عن غيره من المعاني وتعيّنه ذلك بحسب ذلك المعنى تكون غير المسمّى، فتكون له كثرة تعيّنات نسبية.

وأمّا النوع الثاني من الوجود الظاهر من حيث ما هو منها مجلى الظهور للكون من المراتب الكونية التابعة للمرتبة الثانية والمنتشئة منها؛ كمرتبة الأرواح والمثال والحسّ المسمّى كل ما يتعين فيها من الوجود خلقًا وغيرًا لا محالة، فالوجود حينئذ معناه وحقيقته ما به وجدان صورة كل تعين منه نفسها ومثلها موجودًا روحانيًا أو مثاليًا أو جسمانيًا ظاهرًا في كل مرتبة بحسبه وحكمه، فإن الموجود في مرتبة الأرواح لا يجد نفسه ومثله إلّا روحانيًا، وفي المثال مثل كذلك لا يجد نفسه إلا صورة مثالية، وفي مرتبة الأجسام كذلك لا يجد نفسه ومثله إلّا جسمانيًا محسوسًا، فالإيجاد والخلق على هذا ما هو إلّا إعطاء الموجد الخالق تعالى وتقدّس للحقائق الكونيّة ما به وجدانها بإضافة تعيّن منه إليها وإظهار أحكامها بذلك القدر المضاف إليها منه في كل مرتبة بحسبها وحكمها، فكان التأثير في تنوّعات صور التعيّنات الوجودية وكيفية إظهارها أحكام الحقائق، وفي تسميتها عينًا أو غيرًا للمراتب التي هي المحال المعنوية كما قلنا، وهي أمور ونسب عدمية لا وجود لها في الخارج ولا نفسها، فانظر أثرًا لمعدوم وإن كان عدميّته بنسبة ووجه ما في عين الوجود وفيما هو موجود من جميع الوجوه ترى العجب العجاب، ومحالاً للعقول السليمة والألباب.

فصل

ثم اعلم أنه لما كانت الوحدة التي انتشئت منها الأحدية والواحدية المذكورة أول تعيّن واعتبار من الذات الأقدس بلا شرط شيء وأول مرتبتها، وهي كما علمت نفس القابلية التي نسبة الظهور والبطون إليها على السواء ظلّ حكم صرافة نسبة الأحدية مركوزًا فيها ولازمًا ذاتيًا لها ولحكم قابليتها للظهور ولكونها مرتبة للذات؛ فلا جرم لم تقبل إلا التجلّي الأول وإجمال الكمال الذاتي ووحدته ونفي الكثرة والتميّز والغيرية باندراج نسب الواحدية واعتباراتها فيه، ولم تكن قابلة لتجلّي قابل للكثرة، وإن كانت نسبية ولا لكمال أسمائي لازم لذلك التجلّي الذي هو نهاية المطلب فيه لما قلنا من لزوم حكم صرافة الأحدية لهذا التعيّن والقابل الأول، ولتوقّف تحقّق الكمال الأسمائي على حكم التكثّر والتميّز وأثر المغايرة والغيرية.

ولما كانت المحبة الأصلية المعبّر عنها «بأحببت» حاملة لهذا التجلّي الأول وباعثة له على التوجه لتحقيق هذا الكمال الأسمائي التفصيلي، ولم يصادف توجّهه

ذلك محلًا قابلاً لما توجه له رجع بقوّة ذلك التوجّه الشوقي والميل العشقي إلى أصله، وعاد كما كان حكم الظهور والبطون بالنسبة إليه على السواء، إلّا أنه غلب وسبق بتلك القوّة العشقية حكم الظهور المعبّر عنه بالرحمة الذاتية التي هي عين باطن الوجود المطلق المشار إليه بقوله: «**أن أُعرف**» على حكم اللاظهور والمكنى عنه بملابسة حقيقة البطون والخفاء الحقيقي بأنه باطن الغضب المسبوق والمغلوب بباطن الرحمة المذكورة، فعاد ذلك التجلّي ظاهرًا معيّنًا في عون هذا بقوة المحبة الأصلية اللازمة له والباطنة فيه والحاملة من غير نسبة الواحدية تعيّنًا قابلاً لتحقيق مطلبه الغائي الذي هو عين الكمال الأسمائي، وذلك التعيّن هو القابل الثاني الجامع بين طرفي حكم الإجمال والوحدة، ومقابلهما الذي هو التفصيل والكثرة لانتسابه إلى الواحدية ووقوعه في ثاني رتب تعيّناتها، فظهر وتجلّى في هذا التعين.

والقابل الثاني الذي هو صورة التعين وظلّ القابل الأول صورة ذلك التجلّي الأول وظلّه بما اشتمل على صور تعيّنات الواحدية قابلها وفاعلها؛ كتعيّن نفس منبث وظهوره من باطن المتنفّس على نحو ما تعيّن التعيّن والتجلّي الأول من كنه الغيب والإطلاق حاملاً ومستصحبًا معه من تلك الحضرة الخفائية الإطلاقية أثرًا من ظلمة غيبه وإطلاق أزليّته، ولا تناهي تعيّنات أبديته، فتفصل وتميّز عن إجمال وجمع بحكم هذا الانبثاث النفسي حقائق الكون المنسوبة إليها القابلية مضافة إلى نسبة التعين الثاني وقابليته وجميع الأسماء الإلـٰهيّة المنتمي إليها التأثير والفعل، مضافة إلى عين التجلّي الثاني.

وجميع هذه الحقائق الكونية والأسماء الإلـٰهيّة صارت صورًا وظلالاً للشؤون والاعتبارات المندرجة في الواحدية مجملة وحدانية فيها في المرتبة الأولى، مفصّلة متيّزة في هذا التعين الثاني الذي هو المرتبة الثانية متعيّنة ثابتة فيها بعضها بصورة أصل وجنس، وبعضها بهيئة فرع ونوع أو شخص متفرّع من ذلك الأصل والجنس أو الفرع والنوع متغايرًا بعضها لبعض من وجه دون وجه بحسب هذه المرتبة الثانية وحكمها، وتعلق ظاهر العلم الأزلي بجميعها تعلّقًا إحاطيًّا بحسب ما هو كل واحد عليه من هذه المعلومات، لا بحسب العلم، فكان كليات ما اشتمل هذا التعيّن والقابل الثاني عليه وانتشىء منه مسمّاة بالمراتب الكلّية، ولكن من جهة محلّيتها لثبوت باقي الحقائق ولظهور ما يقبل الظهور بالوجود العياني فيها، ومن جهة

مؤثرية الذات بها وفيها، وذلك مثل مرتبة المعاني، ومرتبة الأرواح، ومرتبة المثال، ومرتبة الحسّ، ومراتب الاعتدالات الموجودة فيها المركّبات المسماة بالمولدات التي جامعها وميّزاتها المرتبة الإنسانية؛ كما أن كلّيات تعيّنات هذا التجلّي المتعيّن في هذا التعين والقابل الثاني من الأسماء الإلـٰهية هي الأسماء السبعة الآتي بيانها.

فصل

ثم إن هذا **التعيّن الثاني النفسي** المذكور سمي بأسماء كثيرة بحسب اعتبارات ثابتة فيه مع توحد عينه، فباعتبار أنّه أصل ظهور التعيّنات ومنشأها ومنشأ جميع الكمالات المضافة إلى كل واحد منها وقبلة توجّهاتها ومرجعها بسبب ذلك، وأن التجلّي الثاني الظاهر به وفيه أيضًا أصل جميع الأسماء الإلـٰهيّة وكلها ومرجعها لذلك سمّي **بمرتبة الألوهية**، وسمّي التجلّي باسم الله والإلـٰه لوجهة جميع العابدين إلى هذه المرتبة والتجلّي فيها، وكونها مقصدهم الذي تسكن قلوبهم بها، وهي تسترهم بسعة رحمتها وتستر عقولهم عن الخوض والكلام فيها، وباعتبار تحقق جميع المعاني الكلّية والجزئية في مبدئه ووسطه ومنتهاه وتميّزها فيه سمّي بعالم المعاني، وباعتبار ارتسام الكثرة النسبية المنسوبة إلى الأسماء الإلـٰهية والكثرة الحقيقية المضافة إلى الكون وحقائقه فيه سمّي بحضرة الارتسام، وباعتبار تعلق العلم الأزلي الذي هو ثاني تعيّناته الكلّية التي أوّلها الحياة بباقيها على كثرتها وإحاطته بجميعها وحدة وكثرة، حقيقية ونسبيّة، سمّي بحضرة العلم الأزلي، وباعتبار البرزخية الحاصلة بين الوحدة والكثرة المشتملة هذه البرزخية على هذه الحقائق الكلّية الأصلية المذكورة من حيث صلاحية إضافتها إلى الحقّ بالأصالة وإلى الكون بالتبعية، متميّزة بحكم الكلّية الأصلية والجنسية وانتشاء فروعها وأنواعها وجزئياتها منها في عين هذه البرزخية، مفصّلة متميّزة سمّي بالحضرة العملية، وباعتبار اندراج تلك الحقائق الكلّية الأصلية في عين تلك البرزخية مع تحقق أثر خفي منها فيها سمّي بالحقيقة الإنسانية الكمالية، وباعتبار كون المعلومات التي تعلق العلم الأزلي بها ما بين واجب ظهوره وتحقّقه بنفسه، وبين ممتنع ظهوره في نفسه في شيء من المراتب الكلّية والجزئية، وبين متوسّط بينهما نسبته إليهما على السواء سمي المتوسّط مرتبة الإمكان، وباعتبار أنه صورة التعيّن الأول الذي هو أول مرتبة الذات الأقدس يسمّى بالمرتبة الثانية، فسمى جميع هذه الأسماء هذا

التعين الثاني النفسي المذكور، ولهذا التعيّن وما تعيّن به وفيه من التجلّي الثاني الذي هو ظاهر الوجود المسمّى بظاهر عين اسم الله والرحمٰن وجميع هذه الأصول المذكورة آنفًا وحدة وكثرة وبرزخ فاصل وجامع بينهما.

أما وحدته، فمضافة إلى التجلّي الثاني المذكور الذي نسبته إلى الأحدية الذاتية أقوى ومظهريتها به أحقّ وأولى، ولكن سراية أثر الواحدية فيه إما بسراية حكم الواحدية فيه، فانتشاء الكثرة النسبية الأسمائية السلبية والثبوتية منه، وإمّا أثر أولوية انتسابه إلى الأحدية الذاتية ومظهريته لها، فنفي الأحكام والنسب والاعتبارات وإسقاطها عن أسمائه السلبية نحو: **(الأزلي)** المنفي عنه الأولية، و**(الغني)** المنفي عنه الاحتياج مطلقًا في قيام الكمال به وظهوره عنه، و**(الفرد)** المنفي عنه ما يزدوج به ذاته من عديل وشبيه وندّ ونظير ومثل، كوجود آخر في مقابلة وجوده مثلاً، و**(الوتر)** المنفي عنه ما يشفعه من صنف الصفات، ذلك بأن تكون صفة مشابهة لصفاته مثل أن تكون ثمة حياة كاملة شاملة بجميع الكمالات لا يقابل نقصًا ولا موتًا ولا فناءً، مضافة تلك الحياة إلى غيره، فتشفع حياته الكاملة الشاملة بها، و**(القدّوس)** المنفي عنه مذامّ الصفات، كالظلم والكذب والعبث والكدر واللهو والعجز ونحو ذلك، و**(السلام)** المنفي عنه تنازع ظهور الصفات بحيث لم ينازع الغضب عند الرضى، ولا الاستعجال إذا حلم، ولا إرادة الانتقام حين عفا، وعلى عكس ذلك. و**(السبّوح)** المنفي عنه ما ينتفي في الفرد والقدّوس والسلام وكذلك المتعالي، قال الله تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الطور: الآية 43]، و﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعام: الآية 100] وأمثال هذه من الأسماء السلبية.

وأما طرف كثرة هذا التعين الثاني، فظهر للواحدية الذاتية لكن بسراية أثر الأحدية فيه.

أما حكم كونه مظهرًا للواحدية، فلانتشاء كثرة التعيّنات الإلٰهيّة والكونية متبوعها وتابعها عنه، وثبوتها وتميّزها فيه بعضها حقيقة وبعضها نسبيّة.

وأما حكم سراية الأحدية فيه، فإنه كان لكل جملة من أعيان تلك الكثرة وحدة جمعية هي أصلها ومنشأها، أو قل كلّها ومرجعها، أو قل جنسها أو نوعها المندرجة فيها كثرة تلك الأعيان أولاً، والمنتشئة منها ثانيًا، والراجعة إليها ثالثًا؛ فإن رتبة تلك الوحدة متقدّمة على رتبة ما انتشأ منها من تلك الأعيان، فمثال تلك

الوحدة كالتجلّي أولاً، ثم كاسم الله والرحمٰن، ثم كاسم الحيّ، ثم كباقي الأصول الآتي ذكرها إن شاء الله تعالى.

ومن الأعيان الكونية، كحقيقة القلم الأعلى ووجوده، ثم كحقيقة الروح الأعظم ووجوده، ثم كحقيقة الطبيعة، ثم كحقيقة الجسم ووجوده، إلى أن ينتهي إلى آدم عليه السلام حقيقةً ووجودًا، فكل واحد مما ذكرنا مشتمل على أشخاصه وأنواعه المتفرّعة والمنتشئة منه والمضافة إليه متميّزة مترتّبة بعضها على بعض في العلم الأزلي والوجود العيني، والحكم الثاني لسراية حكم الأحدية في مظهر الواحدية هذا أن الكل واحد من هذه الأجناس والأنواع والأشخاص أحدية محضة باطنة فيه لا يشابهه ولا يشاركه فيها غيره البتّة.

وأمّا البرزخ الذي هو على الحقيقة منشىء هذين الطرفين المذكورين ومثبتهما ومعينهما أولاً، والجامع بينهما ثانيًا، فإنما هي الحقيقة الإنسانية، وله اعتباران، **أحدهما**: اعتبار غلبة حكم الوحدة والإجمال عليه، **والثاني**: غلبة حكم الكثرة والتفصيل، إمّا باعتباره التفصيلي فمسمى بالحضرة العمائية، وهو مشتمل على الحقائق السبعة الكلّية الأصلية المذكورة مندرج بعضها في بعض، ومتعيّن متفرّع بعضها من بعض، مفصّلة متميّزة فأسبقها تعيّنًا وأشملها حكمًا حقيقة الحياة التي معناها قبول الكمال المستوعب لكل كمال لائق به، والإحساس به من جهة جمليّته وكلّيته.

(واسم الحيّ) هو عين منبع الكمال الذي يستوعب كل كمال يليق به بحسب ما اقتضته ذاته ومرتبته، وله الشعور بذلك جملة وكليّة يندرج فيها تفصيلها، ولما لم تخل حقيقة كلية أو جزئية أصلية أو فرعية من كمال يناسبها، كان اسم الحيّ شاملاً جميع الأسماء من حيث ما يتضمّن من الكمالات والحيوٰة مستوعبة جملة الحقائق.

لمّا كان العلم داخلاً في الحيوٰة ومنبعثًا منها، وأن العلم في هذه المرتبة الثانية متعلق بمعلومات مفصّلة متميّزة ظهرت لعالمها والحيوة لها الإحساس بها جملة، والتفصيل داخل في الجملة ومندرج فيها كان العلم من هذا الوجه أيضًا داخلاً فيها والإرادة لما كان معناها طلب المراد والميل إليه تخصيصًا أو ترتيبًا أو إظهارًا أو إخفاءً.

(واسم المريد) المتعين بها هو الطالب المائل إلى تخصيص كل شيء بحكم وأثر ووصف، والمراتب لأحكام ذلك الشيء وغيره وغاية طلبه إنما هو ظهور الكمال الأسمائي ومراده بذلك الترتيب والتخصيص والوصف والحكم ذلك الظهور الذي هو من خصائص العلم، فكان المريد والإرادة داخلاً في العلم ومنتشئًا منه، ولما كان القول حقيقته نَفَس منبعث من باطن المتنفِّس متضمّن معنى يطلب ظهوره متعيّن ذلك النفس في مرتبة أو مراتب يسمى في الخارج مخارج، فكان من حيث ذلك الطلب والميل داخلاً في الإرادة، ولما كانت القدرة تمكنًا من التأثير في إظهار ما يطلب ظهوره كان لذلك داخلاً في القول ومنبعثًا ومتفرّعًا منه، ولما كان الجود هو اقتضاء الإيثار ذاتًا أو صفة بما فيه كمال ما نفسًا أو مالاً أو جاهًا أو كل ما ينتفع ويتكامل به لكل ما يستحقه حالاً أو سؤالاً.

(والجواد) هو المتمكّن من نفسه بقبول ذلك الاقتضاء والعمل بذلك، فكان من جهة التمكّن داخلاً في القدرة ومتفرّعًا منه.

(والمقسط) بإيثار قسط كل ماله قسط استعدادي به يقبل من الجواد ما يؤثره به داخل في الجواد ومنتشىء منه، فبهذا البيان يعلم ويتبيّن كيفية ترتّب هذه الأسماء الأئمّة السبعة بعضها على بعض، وانبعاث بعضها من بعض نزولاً، واندراج بعضها في بعض عودًا ورجوعًا، ومجمع جمعيها ظاهر كلمة اسم الله من جهتين:

جهة الوجود وجهة حقيقتها المعينة لأسمائها، فإن حقيقة الأُلوهية التي هي عين التعين الثاني والمعينة لظاهر كلمة اسم الله هي مجمع جميع الحقائق الأصلية والفرعية والإلـٰهيّة والكونية ومنشؤها ومعادها ومرجعها، فكان ظاهر **(اسم الله)** جامع الأسماء من هاتين الجهتين.

وأما ظاهر **(اسم الرحمـٰن)** فمجمعها ومرجعها من جهة واحدة وهو الوجود، فإن الرحمـٰن اسم من حيث الرحمة الشاملة، وذلك عين الوجود.

(وأما اسم الحيّ)، فجامعها ومرجعها من حيث الكمال المستوعب لجميع الكمالات.

(والعليم) جامعها لعموم التعلّق.

(والمريد) يجمعها طلبًا وميلاً إلى الكمال.

(والقابل) يجمعها من أن كل واحد منها من تعيّنات النفس الرحمٰني.

(والقادر) يشملها لصحة إضافة التمكّن من التأثير إلى كل واحد منها بأثر مختصّ به ومناسب لحقيقته.

(واسم الجواد) يجمعها من حيث صحة إضافة إفاضة الوجود إلى كل واحد منها، لكونه منشأ لوجود ما هوتحت حيطته من جهة الحقائق الكونية والتعيّنات الوجودية.

(واسم المقسط) يشملها من جهة رعاية كل واحد منها حكم التوسّط بين قيام الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، فإن هذه الأسماء الكلّية الأصلية المذكورة لها جهتان:

أحدهما: اشتمال كل واحد منها على الباقي، ولكن مع تحقق أثر خفي من تميّز كل واحد منها بوصف فيما هو مظهر لها من حيث اشتمالها المذكور.

أما اشتمالها، فهو من أثر وحدة الجمعية البرزخية الإنسانية بحكم إجمالها وحاق وسطيتها وجمعيتها الحقيقية بين حكم التجلّي ووحدته الحقيقية وكثرته النسبية، وبين حكم التعين وكثرته الحقيقة ووحدته النسبية وتوحيدها أحكام الطرفين المذكورين.

وأما ظهور ذلك الأثر الخفي من التميّز، فهو من أثر كون هذه البرزخية الثانية المذكورة واقعة في التعيّن الثاني وقوة نسبته إلى الأبدية التي من أخصّ أحكامها التمييز إلى ما لا يتناهى.

وأمّا الجهة الثانية التي لهذه الأسماء الكلية الأصلية المذكورة، فهو تحقّق تميّزها وظهور أثر تختصّ بكل واحد منها، ولكن مع ظهور أثر خفي من حكم الاشتمال المذكور على عكس الجهة الأولى.

أما تحقق تميّزها، فبحكم تفصيل هذه البرزخية الثانية التي هي عين الحضرة العمائية.

وأما ظهور أثر خفي من حكم الاشتمال، فهو من أثر جمعية هذه البرزخية وحكم وحدتها وإجمالها وحاق اعتدالها الآتي بيانها عن قريب إن شاء الله تعالى.

وحقائق الكمل الذين هم أولو العزم من الرُسل ثابتة ومندرجة فيها وظاهرة على سبيل البدل بحكم إحدى هذه الحقائق السبعة الأصلية من حيث الاشتمال المذكور والأثر الخفي من حكم تميّزها وميلها إلى النزول.

وأمّا حقائق أرباب الكمال من المحمّديين ثابتة أيضًا ومندرجة في هذه البرزخية الإجمالية الوحدانية وظاهرة بصورة القطبية من مقام البدلية بحكم إحدى هذه الحقائق السبعة الإلـهيّة الأصلية من حيث الاشتمال وأخفى أثر من تميّزها، لكن من حيث ميلها إلى العود والرجوع إلى أصلها الذي هو عين المفاتيح والتجلّي الأول، وحقائق البقية السبعة من الأبدال مندرجة في حقيقة القطب ومنتشئة منها ومتعيّنة في الحضرة العمائية من حيث غلبة حكم تميّزها، وخفاء حكم الاشتمال فيها، وانتشأت من هذه الحقائق السبعة الأصلية الإلـهية اثنان وتسعون حقيقة إلـهيّة تمّت بها تسع وتسعون حقيقة تعيّنت بها الأسماء التسعة والتسعون، ومنها ثلاثمائة حقيقة إلـهيّة يلازم كل حقيقة خلق إلـهي؛ كما ورد في الخبر: «**إن لله ثلاثمائة خُلُق مَن تخلّق بواحدٍ منها دخل الجنّة**»[1]، فقال أبو بكر رضي الله عنه: هل فِيَّ منها شيء يا رسول الله؟ فقال ﷺ: «**كلّها فيك**»[1]. وتعيّن من كل حقيقة اسم إلـهي وانتشاء وتعيّن في هذه الحضرة العمائية من هذه الحقائق الإلـهيّة حقائق الرسل صلوات الله عليهم، وتفرّعت من هذه الحقائق الإلـهيّة ألف حقيقة، وحقيقة واحدة تعيّنت الأسماء منها بهذا العدد وانتشاء من كل حقيقة إلـهيّة منها حقيقة إنسان نبيّ في هذه الحضرة العمائية وتفرّعت من هذه الحقائق الإلـهيّة تمام عدد مائة ألف وعشرين ألفًا وأربعة آلاف حقيقة إلـهيّة، عين كل واحد منها اسمًا إلـهيًّا، وانتشاء من هذه الحقائق الإلـهيّة تمام عدد مائة ألف وعشرين ألفًا وأربعة آلاف حقيقة إنسانية نبوية، وانتشاء من حقائق المحمديّين أضعاف هذا العدد من هذه الحقائق الإلـهيّة أصولها وفروعها في هذه الحضرة العمائية، وهذه كلها تفصيل الحقيقة الكلّية المحمديّة الشاملة كلها المسمّاة بحقيقة الحقائق السارية في الكلّ سريان الكلّي في جزئياته التي هي عين البرزخ الأول الأكبر الأقدم الأصل، ثم تفرّعت من

---

(1) رواه محمد بن يحيىٰ من حديث خيثمة بلفظ: «خصال الخير ثلاثمائة وستون، قال: فقال أبو بكر: يا رسول الله لي منها شيء؟ قال: كلها فيك، وهنيئًا لك يا أبا بكر» [1/ 141]؛ ورواه علي بن هبة الله في تاريخ مدينة دمشق، حرف العين [30/ 104].

هذه الحقائق الإلـٰهيّة المتفصّلة المنتشئة منها، والمنتسبة إليها حقائق جميع الأنبياء عليهم السلام كلّيات وأصول وأجناس من كلّيات وأصول وأجناس وفروع من فروع بعدد ذلك حقائق إلـٰهيّة جزئية فرعية لا تكاد تحصى كثرةً، ومنها انتشأت في هذه الحضرة العمائية وفي طرفها المسمّى بحضرة الوجوب وفي طرفها الآخر المسمّى بحضرة الإمكان حقائق كونية لا تحصى كثرة، فكل ما تنسب إليه الجمعية بينهما والمضاهاة لبرزخيّتهما، ولو بنسبة ما كانت حقيقة إنسانية، وكل ما كانت نسبته إلى الوجوب أقوى كانت حقيقة علوية ملكية بسيطة، وكل ما كانت نسبته إلى الإمكان أشدّ كانت حقيقة سفليّة من المولدات.

وأمّا الحقائق الإنسانية، فما بين مائل إلى طرف الإمكان، فكانت حقائق الكفار الداخلة في حيطة الضلال، وما بين مائل إلى التوسّط والجمعية أو الوجوب، فكانت حقائق المؤمنين والأولياء الداخلة في دائرة حقيقة الهداية وبحسب قبول ذلك الميل حكم الشدّة والضعف بان تفاوت استعداداتهم ودرجاتهم في حقيقة قبول نور الإيمان وأثر الهداية، وجميع هذه الحقائق الإلـٰهيّة والكونية كانت شؤونًا وأحوالاً ذاتيّة من اعتبارات الواحدية مندرجة في بعض ومنتشئة بعضها من بعض بصور هذه الحقائق الكلّية والجزئية والأصلية والفرعيّة والجنسية والنوعيّة، وكل ما نسب انتشاء حقيقته وتعيّنها من حقيقة إلـٰهيّة أصولها وفروعها، أو فروع فروعها وهلمّ جرًّا، كان ما كان انتشاء وتعيّن وجوده العيني الذي به ظهر في المراتب روحًا ومثالاً وحسًّا من اسم إلـٰهي متعيّن بتلك الحقيقة الإلـٰهيّة بحسب تميّزها ووصفها، فكان ذلك الاسم ربّه، فلا يأخذ إلّا منه، ولا يعطي إلّا به، ولا يرجع إلّا إليه في توجهاته ودعواته بالحال أو القال في جميع المواطن، ولا يرى إلّا إياه؛ كما سنزيد هذا المعنى إيضاحًا عن قريب إن شاء الله تعالى.

وسمّيت تلك الشؤون الذاتية هـٰهنا حقائق، لأن أحكام هذه المرتبة الثانية الغالب عليها حكم تميّزات الأبدية مع آثار ظلمة غيب الإطلاق والأزلية السارية في هذه المرتبة الثانية أيضًا كلّها حفت بكل شأن منها، فكانت كحقة لذلك الشأن، فصار بها ذا حقّة، وسمّيت أعيانًا ثابتة لثبوتها في المرتبة الثانية لم تبرح منها ولم يظهر بالوجود العينيّ إلا لوازمها وأحكامها وعوارضها المتعلّقة بمراتب الكون، وسمّيت ماهية لما يُساءل عن أنائية وهوية يضاف إليها كل شيء، فيقال: نفسي وروحي وقلبي وبدني وكلّي وجزئي، فيقال: ماهي؟ زيد فيها هاء السكت وشدّدت

ياؤها لتصير علمًا لتلك الهوية والأنائية، والكل أُمور نسبية معدومة لأنفسها لا وجود لها إلّا في علم العالم بها.

وهذه الحضرة العمائية هي التي يظهر فيها الحق بصفات الخلق متنزّلاً من رتبته المختصّة به، وهي حضرة الوجوب، فيضاف إليه تعالى وتقدّس كل ما يضاف إلى الخلق من تعجّب وتردّد وضحك وتبشبش وأمثال ذلك، ويظهر الخلق فيها بصفات ربّه عند تخلّصه من قيود الكثرة وارتقائه من حضيض المراتب الكونية؛ كإحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص والاتّصاف بصفة الحقية والسبحانية وأمثال ذلك. وعن هذه الحضرة العمائية عنى ﷺ حين سُئِل: أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق؟ فقال: **«كان في عماء ما فوقه هواء، وما تحته هواء»**[1]، والعماء في لغة العرب غمام رقيق يحول قليلاً بين الناظر وبين النور الشمسي، وهذا البرزخ بلطفه ورقّته حائل بين عين النور الوجودي الظاهري، وبين النظر المضاف إلى العين الثابتة، الذي هو من عين النور الوجودي الباطني، الذي هو باطن كل حقيقة ممكنة، وهذا التجلّي الثاني الوجودي الظاهري العيني سارٍ في هذه الحضرة العمائية ظاهر بصورة التربية والإصلاح للحقائق الأسمائية بإظهار آثارها في الحقائق الكونية ومقتضياتها، وللحقائق الكونية بإظهار أحكامها بإضافة الوجود العيني إليها.

وأما هذا البرزخ باعتباره الإجمالي، فهو عين الحقيقة الإنسانية والرتبة الكمالية التي هي ميزان حقيقة الكمال وحاق الاعتدال المندرجة فيه من حيث هذا الاعتبار الإجمالي.

هذه الحقائق السبعة التي هي الأصول المعينة لأئمّة الأسماء السبعة، وحقائق الكمّل من الأنبياء والأولياء غير نبيّنا ﷺ مندرجة فيه، وتظهر في المراتب على البدل بغلبة أثر خفي، من إحدى هذه الحقائق السبعة على كل واحد مع اشتماله على حكم الباقي. وأمّا باقي الأناسي، فحقائقهم منتشئة من هذه الأصول وفروعها وفروع فروعها وهلمّ جرًّا، متميّزة في الحضرة العمائية ومفصّلة فيها بحسبها ما بين قريب من أصلها وميزانها، وأقرب وبعيد وأبعد من الكمال أولاً، ومن الأكملية المختصّة بالحقيقة المحمّدية ثانيًا، فإن أثر هذا البرزخ الأكملي والكاملي سارٍ في

---

(1) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر الأخبار عمّا كان الله فيه قبل خلقه...، حديث رقم (6141) [14/ 8]؛ وأحمد في المسند، حديث رقم (16245) [4/ 12] ورواه غيرهما.

كل حقيقة قابلة به يكون قيام قابليّته وتوسّطه بين الوجوب والامتناع الحقيقي فيه ومنتشئة منه أجناسًا، ثم أنواعًا، ثم أشخاصًا ثابتة بتميّزاتها كلّها أقربها وقريبها في الحضرة العمائية، وبعيدها وأبعدها في الحضرة الإمكانية، فتدبّر هذا الفصل تفز بالكنز الأكبر والكبريت الأحمر إن شاء الله تعالى.

فصل

ثم اعلم أن المراتب الكلّية الآتي بيان حصرها المسمّاة عوالم وحضرات، التي هي كالمحال والمجالي والمظاهر لسائر الحقائق المنسوبة إلى الحقّ أو إلى الكون المحيطة بها والمحتوية عليها، إنما هي حقائق معنوية، كالمحاط أيضًا بها مرتسمة جميعها أجناسًا وأصولاً وأنواعًا وفروعًا وأشخاصًا في هذه المرتبة الثانية، وفيها تعيّنت من حيث المراتب التي سترى إحصاء أسمائها وحصرها عن قريب إن شاء الله تعالى.

وهذه الحقائق المحتوية عليها منحصرة في ثلاثة أقسام: قسم منسوب إلى الحق مختصّ به، وذلك كالألوهية والرحمة الذاتية الشاملة كل شيء، وهي الوجود باعتبار الفياضية، وكالوجوب الذاتي والقيوميّة التي هي القيام بنفسه والإقامة لغيره والغنى الذاتي وغير ذلك.

القسم الثاني: منسوب إلى الكون؛ كالفقر والعدمية الذاتية والذلّة والإمكان والكثرة التابعة جميعها لحقائق متبوعة؛ كحقيقة الروح والملك والفلك والأركان والسماء والأرض والمولدات.

والقسم الثالث: ما ينسب إلى الحقّ بالأصالة، وإلى الكون بتبعية إضافة الوجود إليه، وذلك مثل العلم والإرادة ونحوهما القابلة للإضافة إلى الحقّ فتكون قديمة، وإلى الكون فتكون حادثة، ثم إن هذه الحقائق منها ما هي كلية كالحقيقة الإنسانية والعلم مثلاً، ومنها ما هي جزئية كحقيقة زيد وعلمه من الجزئيات متبوعة كحقيقة زيد مثلاً، ومنها ما هي لوازم وصفات وخواص وأعراض تابعة لهذه الحقيقة المتبوعة كحياتها ونطقها وقابليتها وإمكانها وعلمها وجهلها وهيئتها المعنوية أو الروحانية أو المثالية أو الحسّية وظهورها وبطونها، وإضافة الوجود إليها ونحو ذلك.

فأمّا الكلّيات والمتبوعات، فما برحت محصورة في مبدأ الحضرة العلمية والمرتبة الثانية، وأمّا لوازمها وصفاتها وخواصّها وأعراضها، فهي ثابتة في وسطها ومنتهاها، فمنها ما يلازمها في تلك الحضرة العلمية أيضًا، كقابليتها الأصلية الغير المجعولة وهيئتها المعنوية، ومنها ما هو تحت حيطة عالم الأرواح كحياتها وعلمها وهيئتها الروحانية، وكظهورها بالنسبة إلى عالم الأرواح مندرجًا في جنسها ونوعها أو متميّزة بشخصيّتها فيه، وكبطونها بالنسبة إلى عالم المثال والحس؛ كإضافة الوجود إليها في عالم الأرواح. ومنها ما هي تحت حيطة عالم المثال، كهيئتها المثالية وظهورها فيه وعلمها المضاف إلى تلك الهيئة وأشباه ذلك. ومنها ما هي تحت عالم الحسّ كهيئتها الحسّية وظهورها وإضافة الوجود إليها فيه، وكقابليتها الوجودية للعلوم والأعمال، وكإضافة المقولات العشر إليها نحو الكيف والكمّ ونحو ذلك.

وهذه المراتب الكلّية منحصرة في خمس مراتب: اثنتان منها منسوبتان إلى الحق، وثلاث منسوبة إلى الكون، وسادسها جامع بينها؛ وذلك لأن هذه المراتب لما كانت مظاهر ومجالي فلا تخلو إمّا أن يكون مجلى ومظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحق تعالى وحده لا للأشياء الكونية، أو يكون مظهرًا يظهر فيه ما يظهر للحق وللأشياء الكونية أيضًا، فالأول سمّي مرتبة الغيب لغيبة كل شيء كوني فيها عن نفسه وعن مثله، فلا ظهور لشيء فيها إلّا للحق تعالى، وانتفاء الظهور للأشياء يكون بأحد وجهين:

أحدهما: بانتفاء أعيانها بالكلية حيث كان الله ولا شيء معه، فينتفي منه الظهور لها علمًا ووجدانًا بانتفاء أعيانها بالكلية، وذلك المجلى هو التعين الأول والمرتبة الأولى من الغيب.

والوجه الثاني: بانتفاء صفة الظهور للأشياء عن أعيان الأشياء مع تحقّقها وتميّزها وثبوتها في العلم الأزلي وظهورها للعالم بها، لا لأنفسها وأمثالها؛ كما هو الأمر في الصور الثابتة في أذهاننا سواء، وهذا المجلى والمظهر هو التعيّن الثاني وعالم المعاني والمرتبة الثانية ويعمّها اسم الغيب لما ذكرنا.

وأمّا ما يكون مجلًى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الكونية أيضًا علمًا ووجدانًا، فهو ثلاثة أقسام، فإنه إما أن يكون مظهرًا أو مجلًى يظهر فيه ما يظهر للأشياء

الكونية الموجودة البسيطة في ذاتها، فذلك يسمى مرتبة الأرواح، أو مظهرًا ومجلى يظهر فيه ما يظهر للأشياء الموجودة المركّبة، فتلك الأشياء الموجودة المركبة إما أن تكون لطيفة بحيث لا يقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام، فمجلاها ومحل ظهورها ومحل الظهور لها يسمّى مرتبة المثال.

وإمّا أن تكون الموجودات المركّبة كثيفة بالنسبة إلى تلك اللطائف أو على الحقيقة بحيث يقبل التجزئة والتبعيض والخرق والالتئام، فمجلاها ومحل صفة ظهورها وظهور ما يظهر لها فيه يسمّى مرتبة الحسّ، وعالم الشهادة، وعالم الأجسام والإنسان الحقيقي الكامل والأكمل بحكم المظهرية للبرزخية الثانية والأولى جامع للجميع، وقد انحصرت أقسام المراتب الكلية بعون الله تعالى.

فصـل

ثم اعلم أن حقائق الأسماء الإلـٰهيّة القائمة بالذات المقدّسة المتعالية عن التغيّر والتبدّل ليست أعيان هذه الألفاظ المركّبة من الحروف المفردة المتغيّرة والمتبدّلة والمختلفة باختلاف اللغات وبتبدّل تراكيبها وتغيّرها، وإنما هذه الألفاظ هي أسماء تلك الأسماء والدلالات عليها ومعانيها، وتلك الحقائق القائمة بالذات مدلولاتها ومعانيها، فإن حقيقة اسم الله إنما هو تجلّي الذات وتعيّنها من حيث إنه واحد جامع لجميع التجلّيات والتعيّنات قائم بالذات، ولفظه كلمة عربية معناها عين معنى كلمة «خداي» بالفارسية، وكلمة «تنكري» بالتركية متغيّرة متبدّلة ومختلفة ومتحوّلة وحقيقتها تجلّ عن التغيّر والتبدّل، فتكون هي أسماء الأسماء، لا حقائقها.

وإذا عرفت هذا، فنقول: أسماء الله تعالى حقيقةً نوعان: سلبيّة وثبوتية، وجميعها منحصرة في ثلاث درجات كلية، أولها: أسماء الذات، وثانيها: أسماء الصفات، وثالثها: أسماء الأفعال. ووجه الحصر أن الاسم حقيقة إنما هو الذات، أو قل إنما هو الوجود، ولكن لا من حيث إطلاقه، بل من حيث اعتبار وتعيّن ما، فإن كان ذلك الاعتبار والتعيّن عين الذات كالتعين الأول والوحدة الحقيقية والغنى المطلق والرحمة الذاتية السابقة والغالبة ونحو ذلك؛ فالذات من حيث ذلك التعيّن والاعتبار اسم من أسماء الذات؛ كحقيقة اسم الله والرحمٰن والرحيم والغني عن العالمين ومفاتح الغيب والواحد والأحد الذاتيين، وإن لم يكن التعيّن والاعتبار

عينًا، فإن لم يتعدّ من ذلك التعيّن والاعتبار أثر إلى الغير في مرتبة من المراتب الكونية، فذلك المتعيّن هو من أسماء الصفات؛ كالعالم والمريد وإن تعدّى أثر منه في مرتبة من مراتب الكون كمرتبة الأرواح والمثال والحسّ، فالمتعين هو من أسماء الأفعال؛ كالخالق والبارىء والمصوّر.

ثم إن كان ذلك التعيّن والاعتبار مما يفيد نفي اعتبار عن الذات، كمفهوم الأحدية والأبدية والأزلية ونحوه، فالمتعيّن من تلك الحيثية هو الأسماء السلبية كالأحد والفرد وأمثالهما، وإن كان التعيّن والاعتبار مما يفيد ثبوت اعتبار لا نفيه؛ كمفهوم الواحدية والرحمة الأزليّة ونحوهما، فالمتعيّن من هذه الحيثيّة هو من الأسماء الثبوتية، كالواحد واسم الله والرحمٰن والرحيم الذاتية المذكورة في «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، والصفاتية المذكورة في ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ۝٣﴾ [الفَاتِحَة: الآيتان 2، 3]، فإذن مجلى حقائق أسماء الذات إنما هو المرتبة الأولى وحاق وسط المرتبة الثانية، وهو البرزخ الإنساني المشتمل على أصول الحقائق والأسماء السبعة التي هي الأئمة بحكم اشتمال كل واحد منها على الكل، ولكن مع ظهور أثر خفي من كل واحد فيه ومجلى أسماء الصفات إنما هو الحضرة العمائية التي هي جهة تفصيل هذا البرزخ الإنساني، ومحل ظهور تميّزات هذه الأصول وأثر اختصاصاتها ومجلى أسماء الأفعال جميع المراتب الكونية من كونها مرتسمة في عين هذه المرتبة الثانية لتوقف ظهور تمام آثار الأفعال عليها، فلا جرم تجلّي الحق لعباده من جهة الأفعال لم يبد إلّا في مظاهر كونية روحانية أو مثالية أو حسّية، وتجلّيه الصفاتي لم يحصل إلّا بالتجرّد عن جميع أحكام المراتب الكونية ومظاهرها وبارقة من بوارق تجلّيه الذاتي لم يلتمع إلّا بالانفراد عن جميع أحكام التكثّرات وحقائق التميّزات الأسمائية والصفاتية. نعم اللّهم إلا عن أثر خفي يظهر في حاق البرزخية الثانية الإنسانية مع غلبة حكم التوحّد وهو الاشتمال فيها، وذلك الانفراد يحصل بالفناء الحقيقي بعد الفناء.

ثم إن الحقائق الصفاتية المعيّنة لأسمائها منقسمة بالقسمة الأولى على قسمين: إضافية كالظهور والبطون والأوّلية والآخرية، وغير إضافية كالعلم والإرادة ونحوهما من الأصول والفروع، وغير الإضافية نوعان: نوع لا مقابل له يخالفه في الأثر والخاصية من ذلك النوع كالإرادة والقدرة، ونوع آخر له ما يقابله ويخالفه كالهداية والإضلال ولازميهما، وكالرضى والغضب، فالمتقابلة كلاهما من فروع

الغير المتقابلة، ومن المتقابلة ما يفهم منه التحوّل كالقبض والبسط والأسماء المتعيّنة منها تسمّى أسماء الأحوال. وأمّا أسماء الأفعال فنوعان: **نوع** ورد في الشرع ذكر فعله دون اسمه نحو: سخّر الله وغضب الله ولعنه الله ويضلّ الله ونحو ذلك، **ونوع** ورد ذكرهما جميعًا نحو: يخلق الله ما يشاء، والله خالق كل شيء ومثل ذلك، فانحصرت أقسام الأسماء كلّها في ثمانية أبواب هي أصول أبواب الجنان، فافهم.

ثم إن هذه الحقائق الأسمائية على نوعين: **نوع** ليس له صورة ظاهرة لفظيّة تدلّنا عليه هي اسمه في جميع اللغات أو بعضها، وهو المراد بقوله: **«اللّهمّ إني أسألك بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علّمته أحدًا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك»**[1]، ومن وجه مفاتيح الغيب منها. **والنوع الثاني**: ما له صورة ظاهرة لفظية أو رقمية عندنا هي اسمه الذي يدلّنا عليه وذلك قسمان، **أحدهما**: مضمرات كلفظ هو وأنا ونحن وكاف المخاطب وتائه وضمير الغائب والجمع. **والقسم الثاني**: مظهرات كلفظة الله والعليم والخالق وأمثالها.

أما مدلول جميع المضمرات إنما هو حقائق أسماء الذات، ولكن بحسب الاعتبارات، فإن ضمير الغيبة إنما يدلّ على الذات باعتبار غلبة حكم الغيب على حكم الشهادة، وضمير الخطاب على عكس ذلك، وضمير الجمع باعتبار لزوم اسم أو أسماء للتجلّي، وضمير الواحد باعتبار التجلّي وحده أو اسم وحده.

وأمّا مفهوم المظهرات، فشامل جميع الأسماء الذاتية منها والصفاتية والفعلية، وجميع ما ذكرنا من الأسماء كلّها توقيفية على المذهب الصحيح لا يعلم إلّا بالشرع أو بكشف صحيح أو إخبار إلـٰهيّ صريح.

ثم إن أصول الأسماء الإلـٰهيّة بعد أسماء الذات الثابتة في المرتبة الأولى كباطن اسم الله، وباطن اسم الرحمـٰن الرحيم الذاتيين، والواحد الأحد الذاتية، هذه الأئمّة السبعة التي مبدؤها وأجمعها وأكملها اسم الحيّ باعتبار أنّه عين

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء والتكبير. . .، حديث رقم (1877) [1/ 690]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر الأمر لمَن أصابه حزن. . .، حديث رقم (972) [3/ 253]؛ ورواه غيرهما.

الكمال ومنبعه والشاعر بكلّيته وجملته والمتفرّع من هذه الأُصول الأئمّة أو لإتمام عدد الأسماء التسعة والتسعين التي من أحصاها تعلّقًا أو تخلّقًا أو تحقّقًا دخل الجنّة.

أمّا إحصاؤها تعلّقًا، فبأن يتطلّب آثار كل واحد منها في نفسه وبدنه وجميع قواه وأعضائه وأجزائه في مجامع حالاته وهيئاته النفسانية والجسمانية، وفي جملة تطوّراته وتنوّعات ظهوراته نومًا ويقظة، وقيامًا وقعودًا، وطاعة ومعصية، وقبضًا وبسطًا، وصحة وسقمًا، ورضًا وغضبًا، ولذّة وألمًا، وراحة وشدّة، وسعة وضيقًا، وغنًى وفقرًا ونحو ذلك، فيرى جميع ذلك من أحكام هذه الأسماء ويضيف كل ما يظهر فيه إليها وإلى آثارها، فيقابل كل واحد بما يليق من شكر أو صبر أو ملق أو عذر أو استكانة أو خضوع أو استحياء أو تذلّل أو التجاء أو استعاذة أو انكسار أو ندامة أو استغفار أو استعانة أو استهداء ونحو ذلك من أوصاف العبودية وأداء واجب حقوق الربوبية.

فبمثل هذا الإحصاء والعد وأداء الحقّ الواجب بقدر الوسع والجهد يدخل جنّة الأعمال التي هي محل ستر الأعراض الزائلة الفانية قولاً وفعلاً ونيّة واعتقادًا بصور الأعيان الثابتة الباقية حورًا وقصورًا وغلمانًا وجنانًا.

وأمّا إحصاؤها تخلّقًا، فبتطلّع الروح الروحانية إلى حقائق هذه الأسماء ومعانيها وصفاتها والتخلّق والاتّصاف بحقيقة كل واحد منها على وفق ما أمر به في قوله: «**تخلّقوا بأخلاق الله**»(1)، فيدخل بهذا العدّ والإحصاء المترتّب عليه هذا التخلّق، والاتّصاف جنة الميراث التي هي أعلى من الجنّة الأولى، بل هي باطنها المائل إلى طرف الملكوت المستور بملكوت كل شيء في تنزّله بصورة الطبيعة فيها، ولكن من حيث وجهها الذي يلي عالم الأرواح لا الذي يلي عالم الحسّ الذي فيه جنّة الأعمال المذكورة عن قريب شأنها، وهي المشار إليها بقوله ﷺ: «**ما منكم من أحد إلّا وله منزل في الجنّة ومنزل في النار، فإذا مات كافر ودخل النار ورث منزله أهل الجنّة، وإن شئتم فاقرؤوا: ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿١٠﴾ الَّذِينَ**

(1) أورده المناوي في التعاريف، فصل اللام، [1/ 564]؛ والجرجاني في التعريفات، باب الفاء، مصطلح رقم (1099) [1/ 216].

يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿١١﴾﴾ [المؤمنون: الآيتان 10، 11][(1)] الآية، وانتشاء تلك المنازل في توجه الملكوت إلى التنزّل لإظهار عالم الطبيعة والحسّ.

وأمّا إحصاؤها تحققًا، فإنما يكون بالتقوى والانخلاع عن كل ما قام به وظهر فيه من الصور والمعاني والآثار المتّسمة بسمة الحدوث، وبالاستتار بسبحات أعيانها وأسرارها وأنوارها، فيدخل عند ذلك جنّة الامتنان التي هي مقام ستر غيب الغيب المشار إليها في قوله: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴿٥١﴾ فِى جَنَّٰتٍ وَعُيُونٍ ﴿٥٢﴾﴾ [الدّخان: الآيتان 51، 52]، المعدّ فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

ثم نرجع الآن إلى بيان ما نحن بصدده من تعيين انتساب كل طائفة من تمام هذه الفروع المتمّمة عدد التسعة والتسعين إلى أصولها المذكورة الداخلة في هذا العدد المذكور، فنقول: إن اسم الحيّ الذي هو عين الكمال ومنبعه والمحس بكليّته وجملته يتضمن ويحتوي على كل ما يتعلق به كمال ما من الأسماء، كما أشرنا إليه قبل هذا، والكمال منه ما يتعلّق بالباطن، ومنه ما يتعلق بالظاهر، فالمتعلق بالباطن مثل اسم العظيم الذي ملأ أمره الكون ويخفى كنهه عن الخلق فستر عقولهم وأوهامهم وأفهامهم القاصرة الحقيرة عن منال كمال أمره وجلالة قدره، واسم الكبير الذي لكمال بعد مناله يبدو للخلق صغرهم، فيشهدون بفطرهم أنه أكبر من كل ما يتبدّى بالكبر.

(**واسم العليّ**) الذي بكمال علوّه يفوت جميع المدارك.

(**واسم الجليل**) الذي يجلّ بجلال أحديّته عن أن ينسب إليه شيء.

(**واسم الغنيّ**) عن العالمين بكمال استقلاله في غيب غيبه بشهود جمال جلاله وملاحظة اعتباراته في أول تعيّن من ذاته تعالى وتقدّس.

(**واسم القدّوس**) بكمال نزاهته عن مذامّ الصفات وإضافة نقائص الأفعال والآثار إليه ونحو ذلك.

وأمّا ما يتعلق بالظاهر، فجميع الأسماء الثبوتية من فروعه من حيث ما يتضمّن كمالاً ما، فباعتبار ما يبدو من أمره ويظهر من خلقه في الكون حتى يجد الخلق بذلك صغر أقدارهم عند ذلك، وكبر قدره عليهم ولاستوائهم في حكم الخلقية وحصر القدر المعيّن من إضافة الوجود والحكم والأثر إليهم بحيث لم يقدر أحد منهم المجاوزة عن ذلك القدر لذلك شملهم حكم الصغر، فليس لأحد أن يكبر أو يتكبّر، فلذلك انتشاء حكم (**اسم المتكبّر**)، واختصّ به دون غيره،

وباعتبار اشتماله على جميع ما يتعلق به كمال ما من الأسماء والحقائق ظاهرًا وباطنًا تفرع منه (**اسم الجامع**).

وباعتبار ما بطن واندرج فيه من الكمالات السارية منه والباطنة في جميع الأسماء والحقائق الخافية عن الكون انتشأ منه (**اسم الباطن**).

وباعتبار مبدئية لتفاصيل الأسماء وتميّزاتها انتشأ منه (**اسم الأول**).

وباعتبار انتهاء جميع المحامد والإثنية المتعلقة بالكمال والسؤدد والمجد إليه انتشأ منه (**اسم الحميد، واسم المجيد**).

وباعتبار انتشاء الأسماء السلبية كلّها انتشأ منه صورة (**اسمي الواحد والأحد**) لا حقيقتهما، فإن حقيقتهما من الأسماء الذاتية في الرتبة الأُولى، فكان اسم الحيّ أصلاً لجميع الأُصول، كما ذكرنا؛ حتى إن ظاهر اسم الرحمٰن من كونه مفاضًا منه على عموم الكائنات، واسم الرحيم من كونه مخصوصًا فيضه بأهل الهداية أيضًا داخلان في حيطته جملة.

وأمّا من حيث إطلاق رحمة الوجود وفياضية اسم الرحمٰن، فإن اسم الحيّ مع ما تضمّن من الأسماء كلّها من فروعه، ثم إن من الأسماء ما هو أخصّ لزومًا وأشدّ تبعية لاسم الحي، وذلك إسمان، أحدهما: من حيث كونه عين الكمال ومنبعه، والآخر من حيث إحساسه بكلية الكمال وجملته.

أمّا الأول، فهو (**اسم القيّوم**) الذي معناه: القائم بنفسه ويقوم به كل شيء حتى أنّ من شدة لزوم اسم القيّوم للحي وقوّة اختصاصه به لم يرد ذكره إلّا معه وفي ضمنه ومن لحظ هذا المعنى. قال بعض المحقّقين: إنهما اسم واحد مركّب، كيعلبك نحو ما قالوا في الواحد الأحد.

وأمّا الاسم الآخر (فاسم المدبّر) الذي يشهد كلية كل أمر وجملته التي تبتني عليها جزئياته وتفاصيله وتفرّع من اسم القيّوم (اسم الباقي) الذي له الثبات والبقاء عند ورود الهلك والفناء على ما التحق بعين وجوده من الأوصاف والأعراض والتعيّنات والإضافات، فتفنى وتهلك هذه كلّها وتبقى عين وجوده الذي كان مواجهًا لحقائق الممكنات، فتلحقه بتلك المواجهة تلك الأعراض وتلك الإضافات، فيفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل وهو وجهه المواجه للمكوّنات كما قدّمنا، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾ [القصص: الآية 88]، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [الرحمٰن: الآيتان 26، 27]، فانتشأ من الباقي حينئذ (اسم الآخر).

وتفرّع من اسم الباقي أيضًا (اسم الحقّ) الذي هو الثابت من الأمرين، وبالحقيقة هو اسم للوجود الذي واجهه وقابله بقابليته واستعداده العدم الذي هو الحقيقة الممكنة، فيضمحلّ العدم ويبقى ما يواجهه وهو الوجود الدائم الباقي، ولهذا يقال لعين الوجود من حيث فيضه المنبسط العام إنه الحقّ المخلوق به كل شيء؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الحجر: الآية 85].

وتفرّع أيضًا من اسمه الباقي (اسمه الوارث) الذي تنتهي إليه جميع الأملاك والتصرّفات على سبيل الاستقلال عند فناء كل من ينسب إليه ذلك بحكم ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص: الآية 88].

وكذلك تفرّع (اسم المحيي والمبقي) من اسمي القيوم والباقي، ومن توابع اسم الحيّ (اسم الصمد) الذي يصمد، أي يلجأ إليه الحاجات وينتهي إليه السؤدد ويتوجّه إليه بقضاء الحوائج؛ لأنه المليء بقضائها ولا يحتاج إلى سواه أصلاً، وباعتبار قيام اسم القيّوم بنفسه وقيام غيره به، يكون مستقلًا بالقيام بجميع الأمور، فإذا وكل العبد أموره إليه يقوم بجميع أموره بحكم الوكالة تنزّلاً وتلطّفًا، كما كان يقوم بها على سبيل الاستقلال، وحينئذ يتسمّى (باسم الوكيل) المنتشىء من اسم القيوم.

ثم اعلم أن حقيقة الحياة إنما هي صورة القابلية الأولى، التي هي عين العلم بالذات الأقدس وعين التعيّن الأول، وعين المحبة الأصلية، فمظهر تلك المحبة

الأصلية في التعيّن الثاني حقيقة المشيئة المعطية لجميع الحقائق اسم الشيء وحقيقة الشيئية؛ كما إن التعين الثاني مظهر للتعين الأول والحياة مظهر للقابلية الأولى، فكانت المشيئة من أخص لوازم الحياة التي هي قبول كل كمال، وحيث كان اسم الحيّ مشتملاً على جميع الأسماء اشتمالاً كليًّا جمليًّا، فالمشيئة مخصّصة كل واحد منها بحكم وكمال مخصوص مناسب له ومرتبة جميعها تقدّمًا وتأخّرًا بالشرف والرتبة والكلّية والجزئية والأصلية والفرعية، كما أن العلم يشتمل على المعلومات كلّها والإرادة ترتّبها وتقدّم بعضها رتبة ووجودًا.

ولـمّا كانت المشيئة من أخصّ لوازم الحياة التي هي ـ كما قلنا ـ قبول كل كمال لائق به كان التجلّي الوجودي الظاهري الرحمٰني من حيث إنه منشأ الكمالات أجمعها ومظهرها في القوابل بحسبها لا يظهر إلا في المشيئة، فكانت المشيئة عرشه، وإن الشيخ أبا طالب لما شاهد عموم لزوم المشيئة لمظهرية التجلّي حيث يتجلّى لمن شاء حيث شاء، وفي أي مظهر شاء، ومجرّدًا عنه إذا شاء، فقال عرشه مشيئته، وحيث كان قيام المشيئة بالعلم المقدّس المتعلّق بالذات الأقدس، فإنها صورة من صور اعتبارات الواحدية التي هي عين العلم هنالك، والعلم من جهة عموم نفعه وشمول سرايته يتمثّل غالبًا في صورة الماء لشدّة المناسبة بينهما. ألا ترى أن ابن عباس رضي الله عنهما فسّر قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرّعد: الآية 17]، فقال: الماء العلم والأودية القلوب، فلا جرم لهذا المعنى قال تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هُود: الآية 7] فعرشه مشيئته التي قيامها وتحقّقها بالعلم الذاتي الذي هو عين الذات، فإنها نسبة لا تحقّق ولا ثبوت لها إلّا به ومنه وفيه، فاعلم والله المرشد.

ثم إن الذي يلي اسم الحيّ من هذه الأُصول السبعة **(اسم العليم)** الظاهر له مفصّلاً متميّزًا كل ما أحسّ بكليته وجملته اسم الحيّ ودبره اسم المدبر وشيأته المشيئة من نسب الواحدية المندرجة فيها وخصّصته بحكم ومعنى، فإن كان ما يظهر للعلم ذاته بصور اعتبارات واحديته من غير اعتبار تسمية تلك الصور أغيارًا يسمّى العليم حينئذ **(بالاسم الظاهر)**، وإن لم يتقيّد الظاهر من تلك الصور بالعينية ولا بالغيرية، وكان أمرًا نسبته إلى البطون أقوى، ويظهر بلا واسطة شيء ينتشيء من العليم حينئذ **(اسم الخبير)**، وإن كان نسبة ما يظهر للعليم إلى الظهور أشد وله هيئة ما معنوية أو صورية تظهر للعليم بواسطة نور منه متّصل بها انتشاءً منه (اسم

البصير)، وإن كان ما يظهر للعليم له نسبة إلى الظهور وهو النفس، وله نسبة إلى البطون، وهو ما يتضمّنه النفس من المعنى الباطن فيه، وله نسبة إقبال على قبول ذلك المعنى بواسطة ما يجمعهما المسمّى بالقول انتشاء حينئذ **(اسم السميع)** وهما ـ أعني السميع والبصير ـ إن اعتبرا منتشئين من العلم من كونه عينًا في الرتبة الأُولى هما من أسماء الذات ومفاتح الغيب، وإن اعتبرا انتشاءهما العليم في الرتبة الثانية هما من أسماء الصفات، وكذلك الواحد الأحد إن اعتبر تحقّقهما في المرتبة الأُولى هما من أسماء الذات، وإلّا فمن أسماء الصفات من فروع اسم الحيّ ـ كما بيّنّا من قبل ـ وكذا القائل والقوي فتحفظ ينفعك جدًّا.

ثم باعتبار كون العليم محيطًا بجميع ما يظهر له بحيث يسعها كلّها ولا يضيق بعضها على بعض ينتشىء منه **(اسم المحيط والواسع)**، وحين اعتبر حضور العليم مع ما يظهر له مع عدم احتمال غيبة عنه أصلاً وإعلام آخر يتحقّق ما هو ظاهر له يتعيّن منه حينئذ **(اسم الشهيد)** من وجه، وباعتبار إحاطته بظاهر ما ظهر له وبما بطن منه وبما له بحيث لا يتصوّر فقدانه ذلك انتشاءً منه **(اسم الواجد)**، وعند اعتبار ما ظهر له باطن كل شيء بحكم سريانه تعيّن منه **(اسم اللطيف)**، واعتبار كشف العليم مما ظهر لنفسه ما حقّه أن يكون مستورًا من أحكام الباطن على السوى لذاته انتشأ منه **(اسم النور)**، وباعتبار تمام ظهور كل شيء له وظهور ما فيه خلله مع رعاية حمايته عن خلله انتشأ **(اسم الرقيب)** من العليم، وباعتبار أحكام مبني ظهور ما ظهر له بما تشتدّ قوة ظهوره تفرّع **(سم الحكيم)** منه، وباعتبار ظهور الشيء وما يباينه له مع دفع آثار المباين وغلبته ظهر منه **(اسم الحفيظ)**، وباعتبار ظهور ما يظهر للعليم بظاهره وباطنه بحيث لا تخفى عليه خافية هويّة ولا بادية شيء من الظاهر، فيكون شهوده له وشهادته عن تمام خبره تعيّن **(اسم المهيمن)** منه، وباعتبار أن ظهور ما ظهر للعليم يؤمنه من أن يعتريه خفاء أو جهل به، ومن عوائل ذلك الجهل والخفاء انتشأ منه **(اسم المؤمن)**، فهذه أربعة عشر اسمًا يختصّ انتسابها وانتشاؤها بالاسم العليم مع صحة المشاركة له مع باقي الأصول في انتشاء الباقي من كل واحد منها.

وأما **(اسم المريد)** الذي هو الطالب المائل إلى تخصيص الشيء بوجود أو عدم أو تقدم أو تأخر في ذلك أو أي معنى وحكم، كان مع ظهور ذلك له بجميع مقتضيات ذاته من قبول واستعداد وغير ذلك ابتداءً وانتهاءً.

ثم إنه باعتبار ميله إلى إبانة علم في ظلمة غيب أو أحكام إمكانية أو كثرة طبيعية، وذلك العلم إما فطرة فطر الناس عليها من القبول، وإمّا عقل مميّز بين خير العاقبة وشرّها وتمامها بعلم شرع مبيّن غايات الأُمور نفعها وضرّها ينتهي ذلك العلم بسالكي سبيل الفوز والنجاة إلى أصل النور والوحدة انتشأ منه **(اسم الهادي)**.

وباعتبار ميله إلى إخفاء تلك الأعلام لغلبة الأحكام الإمكانية والكثرة الطبيعية أو الظلم الغيبية على بعض الأعيان، ولضعف قابلية قبوله الذاتي حكم ظهور العلم له، فيلتبس عليه طريق الرجوع إلى أصل النور على الطريق القويم انتشأ منه **(اسم المضلّ)**.

وباعتبار ميله إلى تقريب طرق القاصدين السائرين إليه على حكم ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123] انتشأ منه **(اسم الرشيد)**.

وباعتبار ميله إلى إثارة ساكن في حالة ووصف وحكم، كنوم أو موت أو أي حالة ووصف كان، وتحريكه نحو حالة ووصف آخر كاليقظة والحياة ونحوهما انتشأ منه **(اسم الباعث)**.

وباعتبار ميله إلى تكميل شيء بإزالة الموانع والمكروهات عنه ميلاً راسخًا لا يتغيّر بما يبدو منه من صفة أو حكم يخالف حكم تكميله انتشأ منه **(الاسم الودود)**.

وباعتبار ميله إلى رفع الوسائط بين حضرة من حضرات جمعه وبين شيء ليقرب ذلك الشيء منه بحيث يليه بلا واسطة وانتهاء ذلك بأن يشهده ذلك القرب ورفع الواسطة انتشأ منه **(اسم الولي)** للحق تعالى، ولذلك الشيء الذي قبل ذلك الإشهاد منه أيضًا.

وباعتبار ميله إلى إجراء الأُمور على غير مقتضى ما رتّبه ظاهر الحكمة المتعلق بالأسباب من تقديم وتأخير في غير أوانهما من حيث النظر إلى الأسباب الظاهرة انتشأ منه الاسمان **(المقدّم والمؤخّر)** اللّذان من جملة أحكامهما: ﴿وَمَآ أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِى وَلَا بِكُمْۖ﴾ [الأحقاف: الآية 9].

وباعتبار ميله إلى تعيين القدر المعلوم في كل شيء ترتيبًا وهيئة ووقتًا وكيفًا وكمًّا، بحيث لا يتعلق به العلم إلّا على ذلك التقدير انتشأ منه **(اسم المقدّر)**،

وعلى الحقيقة اسم المقدّر منتشىء من المشيئة التي انتشأت منها الإرادة، فكان من توابع اسم الحيّ.

وباعتبار ميله إلى دفع ما يخالف تحقّق الشيء من ضدّ وندّ، ذاتًا كان أو صفة أو حالاً أو غير ذلك، ومنع ظهور أثر المضادّة بينها انتشأ منه **(اسم المانع)**.

وباعتبار ميله إلى إظهار أثر تلك المضادّة وتغليب أثر أحدهما على الآخر انتشأ منه **(اسم الضارّ)**، وأشد ما يظهر هذا الحكم من بين حكم اسم الهادي واسم المضلّ.

وباعتبار ميله إلى تخصيص بعض الأشياء بالانخفاض شرفًا أو رتبة أو مالاً أو سؤددًا أو خشونة حالاً ومعيشة أو نحو ذلك في نشأتي الدنيا والآخرة أو في أحدهما وتخصيص بعضها بالارتفاع في جميع ما ذكرنا انتشأ منه **(الاسمان الخافض والرافع)**، وربما يشاركه في إنشاء هذين الاسمين الاسم المقدّر.

وباعتبار ميله إلى أخذ ما به كلية قوام الأمر وإمساكه ومنعه من الاسترسال والانبساط، كأخذ كلية الماء والهواء القائمين بالشجر وإمساكهما ومنعهما عن الانبساط في أجزائه ومثل أخذ النفس وإمساكها عن الانبثاث، وكأخذ النفس وإمساكها عن الانبساط بقواها الظاهرة، وعن الاسترسال في شهواتها، وكأخذ كلية المال وإمساكه من قضاء الحوائج بخلاً به ونحو ذلك انتشأ منه **(اسم القابض)**.

وباعتبار ميله إلى إفادة ما به قوام الأمر وإلى إرساله وبسطه في مثل جميع ما ذكرنا من الأمثلة انتشأ منه **(اسم الباسط)**.

وباعتبار ميله إلى تخصيص شيء بحكم بناء على ظهور نوع خيرية من جهة معيّنة في ذلك لا مطلقًا، وتلك الخيرية تكون كمالاً ما متعلقًا بذلك الشيء من تلك الجهة المعيّنة انتشأ منه الاختيار، **(واسم المختار)** وإن لم يرد في الشرع لكن فعله وأثره ورد.

وباعتبار ميله إلى شيء بحكم مطابقه ذلك الميل الأمر أو حكم واقع أو في حكم الواقع ملائم له شرعًا أو طبعًا انتشأ منه الرضا، وهو تابع لاسم الهادي في حقّ الحقّ،

وباعتبار ميله إلى انتقام حكم شيء من حكم شيء آخر ظاهر في شيء انتشأت حقيقة الغضب، وإن لم يرد في الشرع منه اسم فاصله من نتائج أحكام

(اسم المضلّ)، وظهوره لمراعاة **(اسم الهادي)** لمحاذاة بينهما، فانتشأ من المريد ميل إلى الانتقام لأجل **(اسم الهادي)** مما ظهر من أحكام المضل في من قامت به، وذلك لا يكون إلّا بعد الأعذار وإقامة الحجّة.

وباعتبار ميله إلى المؤاخذة بعد الأعذار بأشد سطوة يتخيّله العبد من العقوبات أخذ الثأر بعض أحكام الأسماء من بعض انتشأ من المريد **(اسم المنتقم)**، فهذه الأسماء من توابع اسم المريد.

وأما القائل، فباعتبار كونه ذاكرًا نفسه بما له من الكمالات الظاهرة والباطنة التي لا يتطرّق إليها نقص ولا ذمّ أصلاً انتشأ منه **(اسم الحميد)** بمعنى الحامد. وأمّا بمعنى المحمود، فهو من فروع اسم الحيّ ـ كما ذكرنا ـ.

وباعتبار ما يذكر نفسه وغيره مما منه يتعدّى إلى محال ظهور كمالاته من الإنعام والإحسان وقبولهم لأداء حقوق ذلك انتشأ منه **(اسم الشكور)**، وعلى الحقيقة لا يشكر إلّا نفسه بموجب ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل: الآية 53]، فيدخل في ذلك كل نعمة منها ذلك القبول والتوفيق، فهو الشاكر وهو المشكور.

وباعتبار إسعاف سؤال السائلين ورد دعوتهم عند قولهم: «يا رب»، بقوله: «لبيك عبدي» كما ورد، وإنجاح قصدهم عاجلاً وآجلاً، ولا بدّ انتشأ منه **(اسم المجيب)**.

وباعتبار استيفاء القائل عدد المعدودات إلى حدّ ولا إلى حدّ لإيصال أنواع إمداده إلى كل واحد خلقًا وإبقاءً، ولإعطاء كل مستحقّ حقّه من ذلك على حدّ استحقاقه من الجليل والحقير، فالعدّ لا إلى حدّ مختص به تعالى وتقدّس، وإلى حد يشاركه فيه خلقه من بعض الوجوه انتشأ من القائل **(اسم المحصي)** من هذا الوجه.

وباعتبار استيفائه عدّ المعدودات موصوفًا وصفًا دقيقًا وجليلاً للقيام بكفاية كل واحد منها على حدّ ما يستحقه وإثابته بما يبدو، ومنه جزاءً وفاقًا ودنيا وآخرة انتشأ منه **(اسم الحسيب)**، ومن وجه يكون الحسيب من توابع اسم الحيّ إذا اعتبر اشتقاقه من الحسب بالتحريك الذي معناه الشرف والسؤدد الذي يتضمّنه الكمال الحاصل من وجوهه وقيامه باسم الحيّ، وباعتيار الإخبار والشهادة عن كمال خبرة لنفسه بقوله: شهد الله أنه لا إلـه إلّا هو ولملائكته بأنهم لا يعصون ويفعلون ما

يؤمرون وكتبه بأنها نور وهدى ومصدق لرسله بأنهم أقروا بأخذ العهد عليهم، ثم قال لهم: ﴿فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾ [آل عِمرَان: الآية 81]، وللمؤمنين بأن ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الأحزَاب: الآية 23]، فمنهم من قضى نحبه في هذه النشأة نقدًا وخرج عن العهدة ونال المراد، ومنهم من ينتظر تمام ذلك في النشأة الآخرة وكلّهم ما بدّلوا فيما عهدوا تبديلاً، فباعتبار هذه الشهادة والإخبار انتشأ من اسم القائل **(اسم الشهيد)**.

ثم لما كان أصل التكوين مضافًا إلى اسم القائل لقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾﴾ [النحل: الآية 40]. لم تكن لاسم القادر فيه شيء إلا المدد بالتأثير، فلا جرم كان إضافة فرعية **(اسم الخالق)** إذا اعتبر بمعنى الموجد إلى القائل أولى، فإن الخلق في اللغة جاء على ثلاثة معانٍ، **أحدها**: التقدير، يقال: خلقت النعل إذا قدرته. **وثانيها**: الجمع، ومنه الخليقة لجماعة المخلوقات، **وثالثها**: بمعنى القطع، يقال: خلقت هذا على هذا، أي قطعته على مقداره، فباعتبار معنى التقدير فيه فهو، أي الخالق، من توابع المشيئة الداخلة في دائرة اسم الحيّ، وإذا اعتبر معنى الجمع فيه معنى بين الوجود والماهيّة، أو الروح والبدن بالإيجاد والتكوين، فهو من فروع القائل، فهو الجامع بقوله: كن، وإن روعي معنى القطع فيه بأن يقطع من أشعة مطلق نور الوجود قدرًا معيّنًا، وإضافة إلى الحقيقة الكونية بقطع نسبته من إطلاقه، فهو من توابع اسم القادر والمريد والقائل والعالم والحيّ والجواد والمقسط على السواء، فإنه لا يتمّ هذا الأمر الإيجادي أصلاً إلا بتوجّه الجميع وأثرهم وحكمهم على الحقيقة.

ثم إن **(اسم القادر)** الذي له القدرة، أي التمكّن من التأثير والفعل حال الشروع فيه. وأمّا باعتبار ما قبل الشروع فهو قوّة باطنة مهما تصوّرت في المرتبة الثانية مقدّرة على قدر ما تختصّ به من الحكم والتعلق، وعلى قدر ما خصّصته الإرادة سميت قدرة، فالقدرة ظاهرة والقوة باطنها، وحقيقة القدرة ما يتقدّر به ظهور المراد من العلم إلى العين بلا وسيلة ولا تسبّب، والقوّة ما يجد به القادر نفسه مستطيعًا على تقدير المراد، وإن لم ينتهض إليه **(فاسم القوي)** من وجه من توابع الحيّ، ومن وجه فوقه ـ كما ذكرناه في الفصل الثاني ـ ثم إنه قد تفرّع من اسم القادر فروع منها **(اسم المتين)** الذي له الاستقلال والتمكّن التامّ من حمل كل

حكم وأثر وإحكام كل أمر يراد ظهوره بحكم تظاهر أسمائه الحسنى، وتظاهر بعضها ببعض في الحكم الإيجادي وغيره بحيث لا يتطرّق إليه ضعف أصلاً، ولا يحتمل خللاً في ذلك رأسًا.

(**ومنها: اسم الباري**) الذي له التمكّن من التأثير، ولكن مع رعاية تدقيق ما وقع فيه التقدير والجمع والقطع وإتمام تهيُّئِه الباطن لقبول الصورة التي تصدّى لإظهارها الاسم المصوّر بحكم تعيين المشيئة والإرادة من إكمال التخطيط وإحكام الأجزاء وما يقوم به وإعطاء الصورة حقّها، فيكون الخالق يقدّر الصور كلّها، والباري يصوّر الصور الروحانية والمثالية، والمصوّر يصور الصور الحسّية.

(**وأما اسم بديع السمٰوات والأرض والمبدع والمخترع**)، فمعنى الكل إنما هو الموجد لكن على غير مثال سابق على الإيجاد، أعني على غير مثال خارج عن علمه تعالى، على أن كل موجود لم يوجد إلّا على مثال ما سبق به العلم الذاتي الأزلي الغير المستنبط من الغير، ومن خارج أصلاً وفرعًا بخلاف الإبداع والاختراع المضاف إلى الخلق الذين جميع علومهم انفعالية مستخرجة من خارج، فكانت هذه الأسماء من وجه من توابع العالم، ومن وجه من توابع القادر.

(**وأما اسم القهّار**) الذي له التمكّن والغلبة التامّة على ظاهر كل أمر وباطنه علوًّا وتأثيرًا، فكل ما سوى الله مغلوب ومقهور لحكمه في تغليبه إياهم حالاً بعد حال، إيجادًا أو عدامًا، ثم علمًا وجهلاً، وحياةً وموتًا، وطاعةً معصيةً، ولطفًا وقهرًا، بهم ومنهم إلى أن تقهر آخر الأمر وتغلب وحدته حكمًا ثم وصفًا ثم ذاتًا كثرة أحكامهم وتوهّم ملكهم، ثم كثرة صفاتهم، ثم كثرة ذواتهم وتعيّناتهم بوجوده الواحد، وذلك المعنى بقوله: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: الآية 16]، ثم بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرّعد: الآية 16]، فهو من توابع اسم القادر.

(**وأما اسم الجبار**) الذي يرد الأشياء بعد التغيير إلى حالها المحمودة بضرب من القهر والغلبة والتأثير، ولما فيه من معنى الغلبة والقهر يقتضي الهيبة والعظمة التي منها الجبروت، وفي قوله: حتى يضع الجبار قدمه فيها، أي: في جهنم، فتقول: قط قط، يعنيّ حسبي يجبر عن إصلاحها وردّها من حال هيجانها إلى حال سكونها قهرًا وظهوره عليها بصفة العظمة الكامنة في رحمته الغالبة على غضبه

تعالى، ويشبه أن يكون قدمه كناية عن آخر صورة من صور تعيّناته الكاملة وتنوّعات ظهوره الكلية الشاملة تعالى وتقدّس بملابسة أن القدم آخر شيء من الصورة، وذلك بحكم تحلّة القسم: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريَم: الآية 71]، أو لإزالة أخفى بقية من بقايا الأحكام الانحرافية النسبية المنتشئة بأذيال جمعيته من تفاصيل أجزائه من حيث كونه كلًا، أو لإعطاء كل ذي حقّ حقه لكمال تحقّقه بالجمعية الحقيقية، وإلى نحو هذا المعنى إشارة بقوله ﷺ حكاية عن جهنم: «**جز يا مؤمن فإن نورك أطفأ لهبي**»(1)، فاعلم ذلك فهذا الاسم من جهة العظمة والهيبة المذكورة من توابع الحيّ، ومن جهة الإصلاح والردّ المذكور من توابع القادر.

ومن توابعه أيضًا (**الاسم الملك**) الذي له كمال الغلبة والاستيلاء والاستقلال بالتصرف في ملكه كما يشاء بمنع سطوة بعض أهل مملكته عن بعض، ومجازاتهم على قدر ما يدينون به إن خيرًا فخير، وإن شرًّا فشر، ورعاية مصالحهم وإعطاء كل ذي حقّ حقّه وتخليصه له، ولمّا كانت الدنيا دار تسبّب ووساطة في الأمور كلها، بحيث تكون إضافة الأحكام والتأثيرات إلى الأسباب ظاهرة، وإلى مسبّبها باطنة، كان حكم انفراد الحقّ تعالى بالملك والاستقلال فيها باطنًا، بحيث يتمكن كل واحد منهم من ادّعاء المشاركة معه فيه، بل دعوى الاستقلال به. وأما الدار الآخرة، فهي دار كشف وظهور كل شيء على ما هو عليه، فلا جرم يظهر له ذلك مخلصًا من شوب توهّم المشاركة فيه، وذلك عند قوله تعالى: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غَافر: الآية 16]، فلذلك خصّص ملكه بيوم الدين على أنه لا غلبة ولا استيلاء في الدارين إلّا له.

ومن توابع الملك (**اسم العزيز**) الذي هو الغالب لا يجد المغلوب معه وجه دفاع ولا انفلات ولا يعجزه شيء في إنفاذ أحكامه كلّها، وهو الذي يمتنع الوصول إليه إلّا به، ومن توابع الملك (**اسم المقتدر**) الذي يتمكن من التأثير والفعل، لكن بتسبّب ووساطة من الأرواح والملائكة على نحو اقتدار الملك بوساطة الجند والأعوان، ولهذا قرن المقتدر بالمليك في قوله تعالى: ﴿فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ۝٥٥﴾.[القَمَر: الآية 55].

ومن توابع الملك أيضًا (**الاسم الماجد**) الذي هو المنتهى في الشرف والملك واتّساع الملك إلى غاية لا مزيد عليها، ولهذا ورد في الخبر الصحيح الإلـٰهيّ إذا قال العبد: ﴿مَـٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ۝٤﴾ [الفَاتِحَة: الآية 4]، يقول الله تعالى: «**مجّدني عبدي**»[1].

ومن توابع اسم الملك أيضًا (**الاسم الحكم**) الذي يحكم بين المتحاكمين، فيملك لأحدهما ما بيد الآخر بحقّ، وله أن يرضى المحكوم عليه لتملّكه مقاليد الظواهر والبواطن، وليس لحكم غيره إرضاء الخصمين، فهو الملك الحكم العدل لا غيره.

ومن توابع الملك أيضًا (**اسم الوالي**) الذي يباشر الحكم على سبيل الإحاطة وإصلاح حال المولى عليه والإصابة في الحكم بموجب إحاطة العلم والمضاد والنفاذ، فلا رادّ لحكمه بحيث لا معقّب له.

ومن توابعه أيضًا (**الاسم المتعالي**) الذي لا ينال حكمه تعقب بحجة أو حكم تخالفه ببرهان، بل كل من يتعرّض لمدافعة أحكامه بحجّة تكون حجّته داحضة زائلة في مقابلة حجّته، فهو المتعالي عن أن تقاوم حجّته حجّة أو يدافع حكمه حكم.

ومن توابعه أيضًا (**مالك الملك**) الذي يملك ذوات من تصرف في أُمورهم ويقيم أحوالهم، فيتصرّف فيهم تصرف الملاك على ظواهرهم وبواطنهم، لا تصرف الملوك على ظواهرهم دون بواطنهم، فجميع الصور ملكه والأرواح والقلوب ملكه، فهو يملك ملكه كما يملك ملكه، فيتصرّف في القلوب كما يتصرّف في الصور، وإليه الإشارة بقوله: ﴿فَسُبْحَـٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يس: الآية 83].

ومن توابعه (**ذو الجلال**) وهو الذي له رفعة القدر باطنًا بحيث لا يصطفي بقربه إلّا من شاء، ويجلّ من أن يوصل إليه بسعي أو كسب أو ينسب إليه شيء

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة...، حديث رقم (395) [1/ 296]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر كيفية قسمة فاتحة الكتاب بين العبد...، حديث رقم (776) [3/ 54]؛ ورواه غيرهما.

بوجه من الوجوه، بحيث يكون مع الخلق في جميع أحوالهم كائنًا بالوصف بائنًا بالذات، وكذلك (ذو الإكرام) من توابعه، فإنه تعالى ظاهر اللّطف والإنعام والإكرام مع عباده بالإيجاد والإبقاء وإصلاح الأُمور والأحوال ورعاية المصالح، وحسن المجازاة، والمكافأة في الدنيا والآخرة، نحو قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: الآية 26].

ومن توابع الاسم القادر (اسم المبدي) الذي أظهر الخلق إنزالاً من عالم القدرة والظهور والبطون بلا واسطة إلى انتهاء عالم الحكمة والظهور بالوسائط والأسباب طورًا بعد طور، ورتبة دون رتبة متعدّين مراتب الاستيداع والاستقرار كلّها إلى حين سنّ الكهولة، ثم يسلمهم إلى (اسم المعيد) الذي يعيد الخلق إلى ما ابتدىء منه نزولهم طورًا بعد طور؛ كما قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا﴾ [الرُّوم: الآية 54]، وكما قال عزّ من قائل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: الآية 29]، فمعاد كل أمر إلى ما ابتدىء منه تعيّن وجوده من حضرات الأسماء، فيسلمه الاسم المعيد إلى ذلك الاسم الذي أخذ الاسم المبدىء منه وجوده بحكم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النّساء: الآية 58].

ومن توابعه أيضًا الاسمان (المعزّ والمذلّ)، فالمعزّ هو الذي يعطي الغلبة والتمكّن والقوة لمن استعدّ ذلك لغاية تمكّنه وغلبته، والمذل هو الذي يحقر برفض وخفض لمن استحقّ ذلك لذاته أو لفعله أو كسبه.

ومن توابعه (الاسم المميت) وهو الذي يتمكن من قبض ما به يتكامل من حدّ أنهى اكتماله بحسب حدود التكامل فأدناه إماتة الأرض في الخريف، ثم إماتة الحيوان، ثم إماتة الإنسان، وذلك أنواع منها إماتة بدنه بالموت أو القتل، ومنها إماتة قلبه بالقسوة من حياة الفطرة التي فطر عليها، ثم إماتة نفسه الأمّارة بالرياضة والمخالفة والمكابدة، وفي ذلك يكون إحياء قلبه وهي الحياة التي لا موت يتطرّق إليها.

ومن توابعه أيضًا (الاسم الصبور) الذي هو المتمكّن من الثبات في إنهاء كل ما شرع في إنشائه إلى انتهائه، بلا فتور ولا قصور، ومن الإمهال لكل من خالفه مع كمال التمكّن من دفعه ورفعه لتتكامل عليه الحجّة والأعذار.

(وأما الاسم الجواد) الذي هو المتمكّن من الإيثار والمؤثر بكل ما فيه كمال لكل من يستحقه بالاستعداد والحال، أو بالطلب والسؤال، وذلك الإيثار يكون بالوجود **أولاً**، ثم بالبقاء **ثانيًا**، ثم بنفخ الروح والحياة **ثالثًا**، ثم بالرزق الروحاني كالهداية والإيمان ومراتبهما كالتوبة والزهد ومثل ذلك، والعلم ومراتبه والمؤثر بالأخلاق السنيّة لعبده كالعفو والحلم والرحمة **رابعًا**، وبإظهار آثار هذه الأخلاق فيه والمعاملة معه بها **خامسًا**، ثم بالرزق النفساني كالجاه والسؤدد والحشمة في النشأتين وقبول القلوب ونحوها **سادسًا**، وبالرزق الجسماني من المطعم الشهي والملبس البهي والمنكح المرضي والأموال والخزائن والذخائر والعيش الهني **سابعًا**، فجميع هذه الأنواع من الإيثار مجموعة وداخلة في حقيقة الجود وظاهرة من اسم الجواد، وهو المتمكن أيضًا من إجادة التكوين في المكوّنات قولاً وفعلاً، والمختصّ به منها إنما هو الإيثار بالوجود والإجادة في ابتداء الإيجاد لا غير، ويشاركه فروعه فيما سوى ذلك وتنتشىء منه فروع مختصّ كل واحد بنوع أو أنواع مما ذكرنا.

(أما الاسم الكريم) فهو من أشملها حكمًا وأثرًا؛ لأن معنى الكرم يجمع الشرف والسؤدد التابعين لبذل المعروف وإغاثة الملهوف ونيل كل ما هو بالمحمدة موصوف، ومنه قوله: ﴿وَجَآءَهُمۡ رَسُولٞ كَرِيمٌ﴾ [الدخَان: الآية 17]، ويجمع الخطر والنباهة كما قال: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمۡ أَجۡرٗا كَرِيمٗا﴾ [الأحزَاب: الآية 44]، ويجمع السبق بالإحسان والعفو والصفح والحلم والغفران وجميع أنواع الخير والنفع والامتنان، ومنه يقال: أرض كريمة، أي كثيرة النبات، طيبة المرعى، عذبة المياه بلا سعي أحد، ومنه يقال: فلان كرمت أفعاله، ويجمع أيضًا حسن التأتّي بجميع أصناف الخيرات وانتحال جميع الأوصاف فعالاً ومقالاً، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحُجرَات: الآية 13]، فكان اسمه الكريم تعالى كبرياءه شاملاً بمعانيه كلّها جميع ما يدخل تحت معاني اسم الجواد ما عدا الإيثار بالوجود والبقاء الأصليين وإجادة الصنعة في المصنوعات، فإن ذلك من خصائص اسم الجواد.

ومن توابعه أيضًا **(الاسم الحليم)** الذي يسامح عبده الجاني بترك المؤاخذة مع استحقاقه كرمًا منه وبناءً على علمه بقيام عذره في جنايته جهلاً منه وإمهاله للعبد الجاني مع إصراره رعاية لحكمة ومصلحة في ذلك خفية لا يطلع عليها سواه.

ومن توابعه أيضًا **(الاسم الغفور)** فمعنى الغفر: ستر الشيء ليصونه عمّا يشينه، فالاسم الغفور مستمدّ دائمًا من أصله الذي هو الجواد ليمدّه بالرحمة

الاختصاصية المتعيّنة من حضرة الرحيم ليستر بها ما قام من صورة الانحراف المعبّر عنها بالذنب المشتقّ اسمه من ذنب الدابّة موضع ظهور السوءة والقبح منها بالعبد الذي صدرت منه السيئة والفعل القبيح، بحيث تصونه تلك الرحمة عما يشينه من ظهور أثر ذلك الفعل القبيح ونتيجته فيه عاجلاً أو آجلاً بصورة العذاب أو العقاب أو نحوهما، وحيث كان الخلق من جهة نفسهم وطبعهم وحكم إمكانهم محل النقائص والقبائح والسيّئات كان الحقّ تعالى دائم الستر لجميع ما يصدر عنهم ظاهرًا وباطنًا عن علم وقصد أو لا عن علم وقصد بآثار رحميته بحيث تصونهم تلك الآثار عن ظهور نتائج ما يصدر عنهم من المؤاخذة والعذاب والعقاب والعتاب عاجلاً أو آجلاً، فلهذا أكثر ما ورد في هذا المعنى بصيغة المبالغة تعميمًا، وهو **(الاسم الغفار)** وتعديدًا وهو الاسم الغفور، فمن جملة أحكام تعميم الاسم الغفار بأن ستر على المذنبين خفي جبروته لتتمّ حكمته، وعلى المطيعين خفي توفيقه حين أضاف الأفعال والأعمال والجزاء إليهم لطفًا بهم، ثم ستر على أوليائه جميع ذلك حتى شاهدوا الكل منه فضلاً، وستر به عنهم أحكام نفوسهم بل آثار خلقيتهم، فتحقّقوا به وظهروا به لا بهم.

ومن توابعه: **(الاسم العفو)** الذي يترك مؤاخذة العبد بجنايته وظلمه الظاهر حكمهما وأثرهما عنده وعند غيره فضلاً وكرمًا وعناية بحيث يعفو، أي يندرس ذلك الأثر والحكم إما من جميع الوجوه أو من أكثرها.

ومن توابعه: **(الاسم الرؤوف)** الذي له باطن الرحمة والشفقة والحنان؛ لأن الرأفة ألطف رحمة باطنة منبعثة من الحبّ والعناية التي تثير الميل إلى إزالة ما يضعف العبد عن تحمّله من المكاره وإلى إعانته في تحصيل ما يتوقّعه من المحابّ والمنافع.

ومن توابعه أيضًا: **(الاسم التوّاب)** الذي هو الرجوع إلى إيصال الرحمة الاختصاصية والعفو والمغفرة والعناية والتوفيق وقبول التوبة إليه بعد إعراضه عنهم حال اقترافهم الذنوب والمعاصي والمخالفات مرة بعد أخرى، لانتفاء قابلية قبولهم أثر تلك الرحمة الاختصاصية حال الاقتراف أو خفاء تلك القابلية فيهم عندها، ولهذا قال عزّ من قائل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: الآية 67]، أي أعرضوا عن ذكره عند اقتراف الذنوب، فانتفى عنهم قابلية الإقبال عليهم، فكان كالمعرض

عنهم. قال الشيخ أبو مدين رضي الله عنه: التواب هو العوّاد إلى الرحمة، كلما تعود يعود من أي ناحية تجلّى الكأس قمت إليه واقف.

ومن توابعه أيضًا: (الاسم الوهّاب) الذي هو المعطي ابتداءً من غير مقابلة وجزاءً بحيث يتملّكه الموهوب له بعد قبوله الشيء الموهوب ووقوعه عنده بأطيب موقع، فتمام ذلك لا يكون إلّا في النشأة الجنانية أو في ما يدوم أثره فيها؛ كالإيمان والتوفيق للأعمال الصالحة، فإن ما عداهما ممّا يتعلق بهذه النشأة الدنيوية كلّها أمانة وعارية واجب ردّها، فلا يتملّكها الموهوب له.

ومن توابعه أيضًا: (الاسم الفتاح) الذي يبدأ بإظهار الخير والسّعة على أثر ضيق وانغلاق باب، فالفتح إبداء خير من مضيق خفائية وإظهار سعة ونور من مضيق ظلمة إجمال، فأول ظهور أثر هذا الاسم كان في فتح تفصيل الصور الروحانية في اللّوح المحفوظ بعدما كانت في ضيق إجمال: ﴿نٓ وَٱلۡقَلَمِ﴾ [القَلَم: الآية 1] ثم في فتح الصور المثالية من مادة عين الهباء، ثم في فتح الصور العنصرية من عين مادة الهباء والعنصر الأعظم، ثم في فتح الصور المعدنية من ضيق رتق أول اجتماع وتركّب من الأركان، ثم في فتح الصور النباتية من ضيق مادّتها، ثم في فتح الصور الحيوانية من ضيق مادّتها، ثم في فتح الصور الآدمية الإنسانية من ضيق مادة الماء والتراب وجمعهما، ثم في فتح مشيمة كل أنثى من الحيوان والإنسان لقبول النطفة بعد ضيقها وارتتاقها، ثم في فتح قبول الصور الحيوانية أو الإنسانية من ضيق كونها مضغة، ثم في فتح تعيّن النفس وتفصيلها من حيث قواها من ضيق عين إجمال ما تعيّنت منه جهة ظهورها في عالم الحسّ لتدبير المزاج المستوي، ثم في فتح باب التولد والظهور في هذه النشأة الظاهرة من ضيق بطن الأمّ وظلمة الرحم، ثم في فتح باب الفهم والتميّز من ضيق أحكام الستر، ثم في فتح باب الإيمان والإسلام من ضيق الجهل وأحكام الإنعام، ثم في فتح باب العقل والعلم والاستدلال من المصنوع إلى الصانع ونحو ذلك من ضيق غلبة أحكام الأوهام، وأتمّه وأعمّه نفعًا وحكمًا فتح باب تولّد القلب من مضيق مشيمة النفس، ثم أعلاه وأكمله وأولاه الفتح المبين وهو فتح التجلّي وكشف الأنوار الحقيّة من ضيق سجف الخلقية، وهنالك الولاية لله الحقّ ومن بعد هذا ما تجلّ صفاته وما ستره أولى لديّ وأفضل.

ومن توابعه: (الاسم الرزاق) الذي هو الممدّ بإمداد كل صورة موجودة مما منه أصل تكوّنه، فإمداد الصور الروحانية برزق العلوم والمشاهدات، وإمداد الصور الجسمانية بالأغذية المناسبة لها، وكل رزق يعمل على شاكلته في إقامة الصورة التي ناسبتها في إدامتها وإبقائها على حكم ما خلقت لأجله وإنهائها إلى ما قدرت له.

ومن توابعه (الاسم المقيت) الذي يعطي كفاف كل موجود بما به قوامه من القوت والقوة بحيث لا ينقص ولا يفضل، فهو داخل في حيطة الرزاق التابع للجواد.

ومن توابعه (الاسم الغني) إذا كان بمعنى أنه ذو ثروة ووجد كفاية لما هو عليه من معاني الأسماء الذاتية والصفاتية والفعلية، فهو الغني بها وبأحكامها وآثارها في إظهار ما تتعلق به الكمالات الأسمائية كلها، ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ [الحِجر: الآية 21]، وهو المغني من شاء من عباده بإظهار تلك الأحكام والآثار به وفيه وجودًا ورزقًا وبقاءً وعلمًا وشرفًا وقربًا وسؤددًا ونعيمًا إلى غير ذلك، فكان الغنى والمغني بهذا المعنى من توابع الجواد. وأما بمعنى عدم الاحتياج فهو من أسماء السلبية الذاتية لا الصفاتية.

ومن توابعه (الاسم النافع) الذي يوصل الراحة والأُمور الملائمة للقلوب والأرواح والنفوس والطباع جمعًا أو فرادى في الدنيا أو في الآخرة أو فيهما. أما نفعه للقلوب، فبالتجلّيات والمشاهدات. وأما نفعه للأرواح، فبالمعارف والعلوم والمكاشفات. أما نفعه للنفوس، فبأنواع حصول الآمال والأماني والوصول إلى اللذّات الوهميات والعقليات أو المعلومات. وأمّا نفعه للطباع والأبدان، فبأصناف اللذّات والراحات المحسوسة المشتركة بين جميع الحيوانات مأكولاً ومشروبًا وملبوسًا، ومنكحًا منظرًا ومسموعًا ومشمومًا، فبعض ما ذكرنا بواسطة وبعضه بلا واسطة.

ومن توابعه: (الاسم البرّ) الذي يوصل الخيرات إلى خلقه تلطّفًا ورحمة وحفاوة من غير استشراف إلى جزاء وعوض منهم أو جزاء وعوضًا مما لهم من حقّ خدمة أو عبادة أو عبودة، بل ابتداء رحمة وحنان وشفقة منه تعالى في حقّهم وهم لا يعلمون، فهذه الأسماء كلّها من فروع اسم الجواد.

(وأما الاسم المقسط) فهو المراعي جمعية هذه الأسماء كلّها وجمعية الحقائق المعيّنة لهذه الأسماء أصلاً وفرعًا عليها؛ وذلك لأن كل اسم وحقيقة من أصول الأسماء والحقائق وفروعها وفروع فروعها وهلم جرًّا مشتمل على فروع شتّى وجامع لها، حتى إن عين ذلك الاسم أو الحقيقة هو وحدة جمعية تلك الفروع، كاسم الجواد وحقيقة الجود مثلاً وحدة جمعية اسم الكريم، وحقيقة الكرم واسم الغفور والغفار، وحقيقة المغفرة والغفران، واسم العفو وحقيقة العفو، واسم الرؤوف وحقيقة الرأفة، واسم التوّاب وحقيقة التوب، واسم الفتاح والوهاب والرزاق والمقيت والغني والمغني والنافع والبر وحقيقة الفتح والوهب والرزق والقوت والغنى والإغناء والنفع والبرّ، بحيث إنه مهما غلب وظهر حكم واحد من هذه الأسماء والحقائق في تلك الوحدة خفي أثر اسم الجواد وحكم حقيقة الجود وقائم أثر ذلك الاسم الغالب الظاهر والحقيقة مقامه وحافظ وحدة جمعيتها إنما هو الاسم المقسط وفرعه الذي هو العدل، فكان حكم حفظه المذكور لوحدة الجمعية التي هي معان ألفاظ أسمائها ومدلولاتها ومفهوماتها شاملاً جميع أصول الأسماء والحقائق وفروعها ومراتبها، وجميع الحقائق الكونية ومراتبها أيضًا برعاية حفظ الوسطية فيها بين الوجوب والاستحالة والبرزخية بينهما حتى إنه يحفظ البرزخية الأولى بين الواحدية والأحدية أيضًا، فلم يخل شيء من حكمه أصلاً؛ كما أنه لم يخل اسم من حكم اسم الحيّ والكمال الذي يتضمّنه أصلاً.

(وأما الاسم الرب) المشتمل على معاني يشترك مفهومه فيها:

منها: المالك، كما يقال ربّ الدار لمالكها.

ومنها: السيد؛ كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ﴾ [يوسف: الآية 23].

منها: المصلح يقال: ربيت الجب بالقير أصلحته، ومنها القريب اللازم يقال: أَرِبَ بالمكان إذا قام فيه ولازمه.

ومنها: المربي بالنعمة والمدد والقيام بما فيه صلاح المربوب، يقال: ربيت الصبي وربيته وهو الأكثر استعمالاً، فهذا الاسم اسم كلّي سارٍ بجميع معانيه المذكورة في جميع الأسماء الكلّية والجزئية الأصلية والفرعية إلى أقصى تفريعاتها وظاهر في كل اسم بحسبه، فإن استناد الحقائق الكونية جميعها إلى الحقائق الإلـهية

وانتشائها منها، كما قدّمنا تقرير ذلك، فكل من كانت حقيقته الإنسانية منتشئة من حقيقة إلـٰهيّة أصلية أو فرعية إلى ما لا يتناهى من صور الفرعية كان الوجود المضاف إليه الظاهر في المراتب الكونية روحًا ومثالاً وحسًّا متعيّنًا من حضرة اسم متعيّن بتلك الحقيقة الإلـٰهيّة التي انتشأت منها حقيقة الإنسانية، فكان ذلك الاسم الذي تعيّن منه وجوده أولاً حتى ظهر به في عالم الأرواح، ولا يزال يمده بالوجود متنازلاً إلى أن ظهر وتشخص بصورة إنسان متشخّص محسوس على الحقيقة ربه المتولّي لتربيته وإصلاح أموره وأحواله، وهو - أعني ذلك الاسم - مليكه وسيّده والقريب اللازم له وممدّه بالوجود مع الآنات بالخلق الجديد دائمًا، ويكون مرجعه ومنتهاه غاية الأمر وتجلّياته بحسب حالاته في هذه النشأة الدنيوية ورؤيته في الآخرة مختصّة بذلك الاسم وبواسطته، إلّا أن هـٰهنا دقيقة لا غنى عن الإلماع بها، وهي أن الربوبية لها حكمان: حكم عام وحكم خاص، فالعام مثل أن اسم الله لما كان تعلّقه عامًّا شاملاً لجميع العوالم والمراتب وأهليها من جهتي الحقيقة القابلة والوجود الظاهر فيها كانت الربوبية المضافة إليه شاملة؛ كما قال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢﴾ [الفَاتِحَة: الآية 2] و﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأعرَاف: الآية 54]، وكذلك الاسم الرحمـٰن حيث كان عام التعلق من جهة الوجود فحسب كانت الربوبية المضافة إليه أيضًا عامّة؛ كما قال عزّ من قائل: ﴿وَإِنَّ رَبَّكُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [طه: الآية 90]، وكل تابع يكون ربّ متبوعه ربه بالحكم العام لا الخاص. وأما الحكم الخاص الذي للربوبية هو ما ذكرنا أن كل ما تعيّن وجوده أولاً من حضرة اسم كان ذلك الاسم ربّه الخاص، ولهذا لم ترد في الكتاب والسنّة الرؤية إلا إلى ربّ مضاف؛ كما قال: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۝٢٣﴾ [القِيَامَة: الآيتان 22، 23]، وقال ﷺ: «سترون ربكم»[1] وأمثال ذلك، فلا جرم كان مشرع وجود الكمّل من الأنبياء والرسل والأولياء من بحر التجلّي الثاني من حيث عين البرزخية الثانية المتضمّنة للأصول المشتمل حقيقة كل واحد منها على حقائق الكل، ولكن مع أثر خفي عن حكم تميّزه واختصاصه فيها، فيكون التجلّي الثاني من حيث ذلك الأثر الخفي الاختصاصي رب ذلك

(1) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب فضل صلاة العصر، حديث رقم (529) [1/ 203]؛ ومسلم في صحيحه، باب فضل صلاتي الصبح والعصر...، حديث رقم (633) [1/ 439]؛ ورواه غيرهما.

الكامل، ومن قارب الكمّل قابلية واستعدادًا وحيطة وكلية وذوقًا وشهودًا من الأنبياء والرسل والأولياء يكون منبع الوجود المضاف إليه من عين هذه الأصول، لكن حيث إحكام كثرتها وتميزها واختصاصها بأثر وحكم مخصوص، ولكن مع أثر خفي من حكم الاشتمال لا حقيقته على عكس حال الكمال، فيكون ذلك الاسم من حيث ذلك التميّز والاختصاص ربّه.

وأمّا من دون هذه الطبقة يكون مورد وجودهم من فروع الأبحر هذه الأصول، أو من أنهر فروع الفروع، أو من جداول تلك الأنهر، أو من السواقي، أو من الحياض، أو من الجرار، أو من الكيزان[1] إلى قطرات غير متناهية، فبحسب الاستعداد يكون تعيّنهم أولاً ومرجعهم آخرًا.

وأما نبيّنا محمد ﷺ فله المنهل الأعلى، وهو التجلّي الأول الذي هو نوره أولاً، وربّه ثانيًا، وهو أصل جميع الأسماء والتعيّنات العلمية والوجودية ومنشؤها ومبدؤها ومرجعها ومنتهاها؛ كما قال عزّ من قائل مخاطبًا له ﷺ: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿٤٢﴾﴾ [النجم: الآية 42]، ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ﴿٨﴾﴾ [العلق: الآية 8]، أي: منتهى الأمر ورجوعه كلّه إلى التجلّي الأول الذي هو نورك أولاً وربك ثانيًا، وإلى نحو هذا المعنى إشارة في قوله عزّ وجلّ: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴿١٠٩﴾﴾ [الكهف: الآية 109]، فإن ربّه الذي لا يتعقّل نفاد كلماته إنما هو التجلّي الأول الذي هو مسمّى هو ومفهومه وباطن الاسم الله الذي هو منتهى جميع التعيّنات الأسمائية والصفاتية الإلـهيّة والكونية في رجوعها ضرورة إليه؛ لقوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123].

وكلماته إنما هي الأسماء الذاتية المسمّاة بمفاتيح الغيب ومفهومات ألفاظ أسماء الضمائر، وهذه المفاتيح هي أصول الأسماء السبعة الأئمّة وحقيقة البحر الذي تنفد دون نفادها هذه الكلمات وباطنها إنما هي بحر التجلّي الثاني المنتشئة منها الأبحر السبعة المنتشئة لأنهر وجداول لا تتناهى تعيّناتها التي هي كلماتها متنازلاً وإما عارجًا إلى أصلها، فالقطرات تنتهي إلى الكيزان، وهي إلى الجرار، وهي إلى الحياض، وهي إلى السواقي، وهي إلى الجداول، وهي إلى الأبحر،

(1) الكيزان: جمع كوز من الأواني.

والأبحر السبعة تنتهي إلى بحر التجلّي الثاني، وهي تنفد وتنتهي عند الرجوع إلى التجلّي الأول الذي هو البحر المحيط الذي هو منهل نبيّنا محمد ﷺ، وتعيّن هذا التجلّي بأسمائه العليا التي هي كلماته يرجع وينتهي إلى بحر الإطلاق وكُنْه غيب الأزلية.

وأمّا قوله تعالى: ﴿وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾ [لقمَان: الآية 27]، يعني والله أعلم في النزول لتحقيق كمال الجلاء والبحر الذي يمدّه من بعده، أي من ورائه بحر الوجود لكن من حيث كونه مفاضًا ومضافًا إلى الكائنات المستمدّ من سبعة أبحر الأسماء السبعة الأصلية عند توجّهها متنازلاً لتحقيق كمال الجلاء المتعلّق بإظهار أحكام الحقائق والأسماء في المراتب الكونيّة، فإن الوجود الذي هو عين الرحمة التي وسعت كل شيء، وهو عين الرحمٰن له جهتان، **إحداهما**: أنه مفيض على الحقائق الكونية لإظهار الكمالات المتعلقة بها لها منه، فتعيّنت منه أسماء إلٰهيّة أصولاً وفروعًا يضاف حكم الإفاضة إلى كل واحد منها إلى ما لا ينحصر ولا يحصى كثرةً؛ كما بيّنا آنفًا.

وأما جهته الثانية: كونه مفاضًا مضافًا إلى الكائنات في المراتب الكونية، فتعين منه تعيّنات وجودية كل تعيّن مضاف إلى حقيقة من الحقائق الكونية بعضها متبوعة وبعضها تابعة، والكل كلمات الله المتعلقة بأبديّته التي حقيقتها نفي الآخرية، فلا جرم كلمات الله في النزول والتعلّق بالأبدية لا تتناهى، وفي الرجوع تنتهي التعيّنات المفاضة إلى فروع كلمات من المفيض وهي الأسماء والفروع إلى أصولها، وهي إلى أصل الأصول الذي هو ربّ محمد ﷺ، وكلمات هذا الربّ البرّ هي مفاتيح الغيب تنتهي إلى باطنها الذي هو الحضرة الأزلية وإطلاق غيب الهويّة، وإلى ذلك يشير بقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [يُونس: الآية 4]، فإن حرف الهاء مع الواو يدلّ على الذات غالبًا من حيث ظاهر حضرة الهوية المنبئة عن الجمعية بدلالة حرف الواو، وأما بغير الواو يدلّ عليها لكن من حيث الوحدة الحقيقية الصرفة التي هي غيب الغيب.

فإن قلت: أن لو حرف امتناع شيء لامتناع غيره، وذلك يقتضي امتناع نفاد البحر لامتناع كون البحر مدادًا لكلمات ربّه، وعلى ما قرّرت مقتضاها وقوعهما، فكيف يستقيم ذلك؟

قلت: لا نسلم بأن لو حرف امتناع لامتناع فحسب، بل ووقوعه لوقوعه أيضًا. قال ابن فارس: لو حرف تمنّي يدلّ على امتناع شيء لامتناع غيره ووقوعه لوقوعه، وقد قال ﷺ: «إن للقرآن ظهرًا وبطنًا»[1] الحديث، ولكل واحد مفهوم خاص، فبحكم مفهوم ظهره يدلّ على امتناع نفاد البحر المتعارف في المفهوم الظاهر قبل أن تنفد كلمات ربّه لامتناع كون هذا البحر المفهوم مدادًا ظاهر الكتابة كلمات ربّه كتابة ظاهرة.

وأما على حكم بطنه، فإن حرف لو تدلّ على وقوع لوقوع كما قررنا، فتفهم وتدبّر هذا الفصل العزيز المنال تفز بالكنز الذي لم يظفر بكرائم جواهره إلا الأجلّاء من أكابر الرجال، والله الغني الكبير المتعال.

الأصل الثاني
في ذكر أحكام مرتبة الأرواح وعالم الملكوت وبيان كيفية تحقّقها وتعيّنها من حضرة الجبروت

ولمّا كان الخفاء المكنّى عنه بالكنز سابقًا بالرتبة على البدو المشار إليه:

بأن اعرف الذي علّته الغائية تحقّق الكمال الأسمائي، وكانت المحبّة الأصلية المعنيّة بأحببت وصلة بينهما، ومقتضية لهذا البدو الذي هو أصل ومنشأ لتعيّن مفاتيح الغيب، بل جميع التعيّنات الأسمائيّة الذاتية منها والصفاتية كان كل ما تعيّن، وبدا من التعيّنات والتجلّيات وظهر بصورة اسم إلـٰهي أو كوني أو صفة وحقيقة إلـٰهيّة أو كونية في أي مرتبة كان من مراتب الحق والكون، فبهذه المحبة الأصلية واقتضائها تعيّن وبدا وهي سارية فيه كامنة في باطنه، وكل أثر وحكم وتوجّه إلى كمال ما مظنون أو متيقّن أضيف إلى شيء كان ما كان، فبحكم تلك السراية والبطون أضيف ذلك إلى ذلك الشيء، فإنه لا أثر للشيء في شيء إلّا بأمر باطن فيه أو منه، هذا من أصول علم الحقيقة.

ولمّا كان غاية هذه المحبّة الأصلية ونهاية مطلبها ومتعلّقها تمام كمال الجلاء والاستجلاء ومتعلّق كمال الجلاء ظهور تفصيل الأسماء والصّفات والكونية الوجودية والعلمية في جميع المراتب والعوالم الحقيّة والخلقية لم يخل شيء من أثر المحبّة والعشق والطلب والشوق أصلاً حتى بدا ذلك الأثر بصور متنوّعة من الآمال والأماني والتعشّقات والتعلّقات والمقاصد والأغراض والخواطر، فإنه يظهر في كل شيء بحسبه وبحسب الصفة الغالبة عليه وبحكم المرتبة التي هو فيها الحاكمة عليه، فلا جرم لما تحقق التعيّن الأول والتجلّي الأول والمفاتح منه بها، ثم التعين الثاني والبرزخية الثانية والتجلّي بها أيضًا فيها وانتشأت أصول الأسماء بها فيها وسرت أي المحبة الأصلية بمفاتيح الغيب في هذه الأصول وعيّنت باقي الفروع الأسمائية الإلـٰهية والكونية على سرّ ذلك في الفصل الذي قبل هذا حديثها، فظهرت المفاتيح بحكم ذلك السريان من باطن كل اسم وصفة وحقيقة إلـٰهيّة بحكم

التأثير والفعل المراد، ومن باطن كل حقيقة وصفية كونية بوصف القبول والاستعداد وظهرت المحبّة الأصلية من باطن المفاتيح السارية في كل واحد منها بصورة الطلب والشوق إلى كماله المستجنّ فيه الذي إنما قدر ظهوره في المراتب لإظهاره، فامتلأ الوجود والعالم والأسماء والصفات والحقائق الإلـهية والكونية المتبوعة والتابعة طلبًا وعشقًا وهوًى وشوقًا وميلاً وتوجّهًا إلى الكمال.

فمن الأسماء إلى ظهور مقتضياتها ومتعلّقاتها التي هي ظهور المعلومات والمرادات والمقدورات والمخلوقات والمرزوقات ونحو ذلك، ومن باطن الحقائق الكونيّة انبعث بصورة الشوق إلى الفيض الوجودي العيني لتظهر به أحكامها والكمالات المستجنّة في باطنها، فكل واحد من الحقائق يرجع بحكم هذا الطلب والشوق والسؤال الحالي والاستعدادي إلى أصله الذي انتشأ تعيّنه منه مستمدًّا منه ومتوسّلاً به في حصول مطلبه، إلى أن ينتهي الرجوع والتوسّل في السؤال إلى الأصول السبعة المتوقّف عليها الحكم والأمر الإيجادي الذي يترتّب عليه قضاء وطرها ونجاح مقصدها ومنتظرها، ورجعت الأُصول بحكم هذا الطلب والسؤال من الحضرة العمائية متوسّلة إلى باطنها في حاق البرزخية الثانية وجهة إجمالها المعيّنة للأُصول وحكم الاشتمال، وهي بحكم هذا الطلب والشوق أيضًا راجعة إلى أصولها التي هي المفاتيح منتظرة إذنًا خاصًا وهي عائدة إلى الحضرة الهوية وباطن اسم الله وهو إلى غيب الغيب، وهذه ثاني دورة معنوية للمحبّة الأصلية، فعادت مأذونة مسارعة إلى النزول سارية في المفاتيح، وبها في باطن الأصول، وبها في ظاهرها، وبها في كِلْتا جنبتي البرزخية الثانية وما اشتملتا عليه من الأسماء الإلـهيّة التي نسب التأثير والفعل إليها.

ومن الحقائق الكونية التي أضيف إليها التأثّر والانفعال والقبول، فقامت حينئذ قيامتها وتضاعفت أشواقها وامتدّت إلى نجاح ما جنحت لها أجنحتها وأعناقها، فانتهاض الاسم الحي متشمرًا لما يخصّه من إظهار التدبير الكلّي واستحضار الأمر الجملي في الأبدية الحكم الإيجادي الأصلي، وتقدم الاسم العليم لتفصيل ذلك التدبير الكريم باستحضار مفردات ما يقع عليه هذا الحكم وإحضار ما يتمّ به هذا الأمر الحتم وتوجّه الاسم المريد لترتيب ما فصّله الاسم العليم في حضرة العلم القديم، ولتخصيص حقيقة القلم الأعلى وحقائق الأرواح المهيمة بالقدم الصدق في الأمر الإشهادي، والسبق في الإقدام على قبول الأمر

الإيجادي والظهور في عالم الأرواح بلا واسطة وتنصيص حقيقة اللّوح المحفوظ على أن يقبل على قبول الوجود بواسطة القلم لقوّة الرابطة وانتدب الاسم القائل للمبادرة إلى مباشرة ذلك الحكم بكلمة كن بحكم اشتمال الباقي عليه ولتوجّهها إليه، وتشمّر الاسم القدير لإظهار حكم القائل بالتأثير، وإضافة ما يفيض الاسم الجواد من عين الرحمة والجود حقيقة القلم والمهيمة بلا واسطة وإلى اللوح وما حواه من الأرواح والروحانيّات بواسطة القلم، وذلك بجعله عين القابل مقابلاً لشعاع شمس الوجود.

وسارع الاسم الجواد إلى إفاضة الوجود ليحصل بذلك المقصود، واستنبق الاسم المقسط إلى تعيين محل ومرتبة يظهر فيه المكون الموجود إلى إثبات البرزخية لكل قابل مشهود ولاستدامة حكم العدالة المنزلة بين الوجوب والاستحالة، وحيث كان حكم سراية المحبة الأصلية شاملاً كلتا الجهتين جهة الوجود وما تعين منه من الأسماء الإلـٰهيّة المنسوب إليها التأثير والفعل وجهة العلم وما يتعلق به من حقائق المعلومات الممكنة المختصّة بالقبول والانفعال، لا جرم كان صدور أمر كن وقبول فيكون لا يضاف إلّا إلى المفاتيح، ولكن من ورائه ستارة اسم القائل وتعيّن حقيقة القابل منها في الرتبة الثانية، فالأمر منه وإليه يعود.

فأول ما قبل أمر التكوين بلا واسطة حقيقة القلم الأعلى الذي نسبته بدىء ونسبة مظهريّته إلى التعين البرزخ والتجلّي الأول وأسمائه الذاتية الثبوتية نحو الواحد أقوى، وفي رتبته كانت الأرواح المهيمة الذين نسبتهم إلى الأسماء الذاتية السلبية كالفرد الحاصل من التجلّي الأول أحق وأولى.

ثم بواسطة القلم حقيقة اللّوح المحفوظ الذي انتساب مظهريّته إلى التعيّن والبرزخ والتجلّي الثاني وأحكامه التفصيلية أشدّ وأظهر، فكان تحقّق جميع ما ذكرنا وتعيّنهم وتميّزهم في مرتبة الأرواح وتسميتهم باسم القلم والأرواح المهيمة واللّوح وما اشتمل عليه من تفاصيل الصور الروحانية واتّصافهم بوصف الخلقية والغيرية عقيب اقتران الحصة الوجودية المفاضة على حقائقهم والمضافة إليها بحكم مقابلتها المذكورة آنفًا في الحضرة العمائية عند التوجّهات والاجتماعات الأسمائية ظاهرًا أو باطنًا كما أشرنا آليه آنفًا، وبحكم انعكاس الأشعة من هذه الحصة الوجودية المفاضة على أحكام هذه الحقائق المتبوعة المتعلق تلك الأحكام المرتبة الأرواح،

وتلك الأحكام نحو حقيقة هيبتها الروحانية وبساطتها وقدسها وطهارتها إلى مثل ذلك مما هي مضافة إلى الخلق، فكانت إلـٰهية الاجتماعية من بين هذه الأشعة المفاضة وهذه الأحكام مسمّاة بالقلم الأعلى والأرواح المهيمة واللوح المحفوظ وظهورها بما حواها وتكوّنها كتكون صورة الشعاع الواقع على الماء الصافي المنعكس عنه على الجدار الصقيل، فالماء مثل الحقيقة القابلة والجدار الصقيل مثل المرتبة، فافهم فهذه تمثيل مطابق من بعض الوجوه لا كلّها ضُرِب تأنيسًا لفهم المحجوب، وإلا فحقيقة الأمر ألطف وأبسط مما يدركه إلا الندر من أكابر أهل الذوق والفهم.

فتذكر في تفهم ما قرّر قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [الفرقان: الآية 45]، يعني ظل الأسماء الذاتية التي في الرتبة الأولى من عين التجلّي الأول الذي هو ربّ محمد ﷺ، ثم مدّ ظل التعيّن والبرزخ والتجلّي الثاني بما اشتملت عليه من الأسماء والصفات والحقائق الإلـٰهية والكونية أصولاً وفروعًا من التعين والبرزخ والتجلّي الأول لما تضمّنت واندرجت فيها من اعتبارات الواحدية والأسماء الذاتية، ثم مد ظل تعيّنات الوجود المفاض على الكائنات والمضاف إليها في مرتبة الأرواح والمثال والحسّ من عين ظاهر الوجود الرحمـٰني من كونه مفيضًا لتحقّق تمام الكمال الأسمائي، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفرقان: الآية 45] - يعني الظل - الأول والثاني ولم يمدّهما في المراتب الكونية بتوجّهات واجتماعات من أسماء مختصّة بذلك المدّ المخصوص على الكون لكان الأمر تمامًا كاملاً بالنسبة إليه، لكونه غنيًّا عن العالمين، فكان هذا المدّ منه على سبيل الإرادة والاختيار؛ لقوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ﴾ [الفرقان: الآية 45]، لا بالذات كما زعمت الملاحدة لعنهم الله، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا ٱلشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان: الآية 45]، يعني على امتداد الظلال؛ كما قال الله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِ ۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٦٠﴾﴾ [النحل: الآية 60]، ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: الآية 46]، أي: دقيقًا خفيًّا جليلاً لا تدرك كيفيّته، وذلك القبض مثل رجوع الوجود كل آن إلى أصله لكونه عرضًا على الحقيقة وقيام بدل مثله مكانه في الخلق الجديد المشار إليه في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [قٓ: الآية 15]، على نحو رجوع الغذاء والدهن بالتحليل من البدن والسراج إلى ما بدا منه من الأركان، وقيام ما يتحلّل مكانه، وذلك بتقدير العزيز الحكيم اللّطيف العليم، ولما كان نسبة

ماهيّة القلم الأعلى إلى التعين الأول الغالب عليه حكم الوحدة والإجمال وخفاء تميّز اعتبارات الواحدية فيه أتمّ، كان ما قيل من الوجود المفاض عليها ظهر مجملاً وحدانيًّا، وحيث كان انتساب حقيقة اللّوح المحفوظ إلى التعيّن الثاني أظهر كان ما وصل من الوجود بواسطة القلم إليها بحكم أمر **«اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة»**[1] ظهر مفصّلاً في صنفين:

صنف تفصيله بدأ بصور الكلم الفعلية؛ كالصور الروحانية التي للأرواح كلّها والملائكة أجمع، بل روحانية كل شيء كان ما كان، وصنف ظهر بصور الكلم القولية، كالكتب والصحف الإلـٰهيّة المنتقشة فيه جملةً دفعة واحدة، المنزلة متعاقبة على الأنبياء والرُسل مفصّلة، هي على الحقيقة بيان لأحوالهم وأمورهم وموازين أحكامهم وآثارهم خلقًا وقولاً وفعلاً، يفهم من يفهم منها على قدر قابليّته.

ثم إن **القلم الأعلى** المذكور له ثلاث وجوه معنوية كليّة، **أحدها**: أخذه الوجود والعلم مجملاً بلا واسطة وإدراكه وضبطه ما يصل إليه من حضرة غيب موجده، وباعتبار هذا الوجه يسمّى بالعقل الأول، ووجهه **الثاني**: تفصيل ما يأخذ مجملاً في اللوح المحفوظ بحكم: أكتب علمي في خلقي أو ما هو كائن، ويسمى لهذا الوجه بالقلم الأعلى، وهذا الوجه منه هي نفس محمّدية مشار إليها بقوله: **«والذي نفس محمّد بيده»**[2]. ووجهه **الثالث**: كونه حاملاً حكم التجلّي الأول ومنسوبًا إلى مظهريّته في نفسه، وبهذا الاعتبار هو حقيقة الروح الأعظم المحمدي ونوره ﷺ باعتبار.

وأما **اللّوح المحفوظ**، فله ستّ وجوه معنوية كليّة، **أحدها**: كونه هيئة اجتماعية من شعاع النور المفاض المضاف، ومن أحكام الماهية المتعلقة تلك الأحكام بعالم الأرواح متضمّنة تلك الإلـٰهية صنفي الكلم الفعلية والقولية المذكورة

(1) يشير إلى الحديث الموقوف على ابن عباس ولفظه: «خلق الله عزّ وجلّ اللوح المحفوظ كمسيرة مائة عام فقال للقلم قبل أن يخلق الخلق وهو على العرش اكتب علمي في خلقي فجرى إلى ما هو كائن إلى يوم القيامة»، رواه أبو الشيخ ابن حبان في العظمة، حديث رقم (32) [2/ 588]؛ وحديث رقم (52) [2/ 621].

(2) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب هل يقول إني صائم...، حديث رقم (1805) [2/ 673]؛ ومسلم في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر..، حديث رقم (115) [1/ 108]؛ ورواه غيرهما.

مفصّلة بحيث لا يفوته شيء مما يدخل في الوجود إلى انتهاء يوم القيامة، وسمّي بهذا الاعتبار بكل شيء المعني بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي ٱلْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعرَاف: الآية 145].

ووجهه الثاني: توجّهه إلى موجده وأخذه المدد منه، وذلك على وجهين، أحدهما: بلا واسطة، وهو بهذا الاعتبار سمّي روحًا مضافًا إلى الحضرة الإلـٰهية مفاضًا من النفس الرحمـٰني بلا واسطة، وهي التي منها تنفخ الأرواح المضافة إلى الكمّل بلا واسطة، وإلى غيرهم بواسطة روح منه جزئي مسمّى بالملك.

والوجه الثاني: وهو **الثالث** بواسطة القلم الأعلى، وهو بهذا الوجه يسمّى لوحًا محفوظًا. ووجهه **الرابع**: تنزّله وظهوره من حيث بعض ما اشتملت عليه حقيقته وذاته منفصلاً متصوّرًا في ذلك التنزّل والظهور بصور مثاليّة وحسّية بسيطة ومركّبة عرشًا وكرسيًّا وسمـٰوات وأرضين وما بينهما من الأملاك والأفلاك والكواكب والعناصر والمولدات معدنًا ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا، وذلك لتحقيق كمال الجلاء والاستجلاء، وهو يسمّى بهذا الاعتبار بالكتاب المبيّن الفعلي المعني بقوله: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعَام: الآية 59]، وبقوله تعالى: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ﴿١﴾﴾ [النّمل: الآية 1]. ووجهه **الخامس**: توجّهه بوصف التدبير والتكميل لما تفصل منه وظهر بصور الموجودات المثالية والحسّية المذكورة فيدبّر ويحفظ ويكمل الكلّي بصفة كليّة، والجزئي بوجه جزئي، وبهذا الاعتبار يسمّى بالنفس الكلية، وهذا الوجه متوجّه إلى التدبير بصورتين:

أحدهما: بصورة الكلية وهو بهذا الاعتبار نفس الكل من الأنبياء والأولياء غير نبيّنا ﷺ، فإنّ نفسه الناطقة المدبّرة لصورته المطهرة هي وجه تفصيل القلم الأعلى ما أخذه مجملاً في اللوح المحفوظ بأمر اكتب ما هو كائن، وإليه الإشارة بقوله ﷺ عند القسم: «**والذي نفس محمد بيده**»[1]، و**الصورة الثانية**: هي النفس الجزئية المدبّرة للأشخاص العنصرية الجزئية، وحيث كان لهذا اللّوح المحفوظ هذه الوجوه الستّة صارت جهات العالم الذي تفرّع منه ستّة فوقًا وتحتًا ويمينًا وشمالاً وقدامًا ووراءً، وسابعها جمعها لجميع هذه الوجوه.

(1) هذ الحديث سبق تخريجه.

فصل

وإذا علم فيما سبق أن نسبة حقيقة اللّوح المحفوظ إلى التعيّن الثاني المسمّى بمرتبة الأُلوهة أقوى، كما أن نسبة القلم إلى التعيّن الأول أشدّ؛ فكما أن الغالب على التعين الأول حكم الإجمال والوحدة، كذلك غلب على حقيقة القلم ذلك الحكم فلم يقبل الوجود المفاض عليها إلّا مجملاً، ولغلبة حكم التفصيل على التعيّن النسبي الثاني قبلت حقيقة اللّوح المحفوظ بواسطة القلم ذلك الوجود المجمل مفصّلاً، ولمّا كان التعيّن الثاني المسمّى بمرتبة الأُلوهة له أربع أركان من الحقائق الإلٰهية وثلاثة لوازم، وهي تتمّات وشروط في ظهور تمام أحكامه وآثاره، وهي الأصول السبعة الأئمّة المذكورة. فأمّا أركانه، فهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة، فإن التأثير إنما يصدر عن حي يعلم شيئًا في نفسه وأراد ظهوره وكان قادرًا على ذلك، فحينئذ يكون بعلمه وإرادته كالأمر نفسه بأن يظهره فأظهره، فيكون القول صورة الأمر لشيء يعلم فيراد إيجاده، ففي إيجاد الأرواح كان القول ركنًا، والقدرة تتمّة له وشرطًا وفي الأجسام بالعكس، ولهذا كان عالم الأرواح يسمّى بعالم الأمر، فافهم.

أمّا الجود، فإنه شرط ظهور أثر القول عند إرادة الإيجاد، فإن إفاضة الوجود بالاختيار لا يكون إلّا عن جود بوجود، فهاتان الصفتان شرطان للحكم والأمر الإيجادي المتعيّن صدوره من هذا التعين الثاني ومرتبة الأُلوهة بسراية المفاتيح في الأسماء وظهوره منها بصورة الفاعلية. وأما الإقساط، فهو شرط في ذلك، ولكن بسراية المفاتيح في القوابل وظهورها من ورائها بصورة قبول الحكم والأمر الإيجادي للتكوّن، فلا جرم عين الاسم الباري في اللّوح لكل واحد من هذه الأركان مظهرًا خاصًا وصورة روحانية مع حكم اشتمال كل واحد منها على آثار الباقي، فكان إسرافيل مظهرًا لركن الحياة الكلّية الجملية الأصلية المشتملة على جميع الكمالات والإحساس بكلّيتها وجملتها، ولهذا كانت الحياة الأبدية الأُخرويّة متعلقة بنفخته الثانية في الصور الذي هو محل الصور الطبيعية والعنصرية وأصلها ومجمعها علوًّا وسفلاً المرسلة تلك النفخة الموجبة لحياة الخلق وقيامهم ناظرين فيما يبدو من إشراق أنوار الحضرة الربوبية بلا وسائط وأسباب يوم القيامة.

وأما النفخة الأولى منه فيه، فإنما يكون بإصعاد النفخ وإرجاعه من الظاهر إلى الباطن لينتهي حكم الحياة الدنيوية بالكليّة، ويرجع إلى أصلها ثم يبتدىء حكم

ظهورها وتفصيلها في النشأة الأُخرويّة، فلهذا المعنى كان إسرافيل مظهرًا للحياة لما قلنا، والإقساط مندرج فيها لحكم جمعيّتها للجميع أصلاً وفرعًا. وأما جبريل، فكان من اللّوح المحفوظ مظهرًا لركن العلم، ولهذا كان حاملاً للوحي المشتمل على أنواع العلوم ودرجاتها ومعلّمًا حيث قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ۝٥﴾ [النّجم: الآية 5] على قول وواسطة لتكون عيسى من حيث إنه كلمة الحق وعلم للساعة، فكان مظهرًا للعلم والقول أيضًا، فكان من حيث مظهريّته للعلم يسمّى بروح القدس، ومن حيث مظهريته للقول يسمّى بالروح الأمين، فكان له جهتان وحكمان كإسرافيل عليهما السلام، فهو أي جبرائيل من حيث ظاهره الغالب عليه حكم الوجود مظهر القول، فإنّ القول صورة النفس الذي هو عين الوجود، ومن حيث باطنه الغالب عليه حكم العلم صار مظهرًا له، فتنبّه لهذا السرّ الشريف تفز بخزائن المعرفة، والله المرشد.

وأمّا ميكائيل، فكان مظهرًا لركن الإرادة، فإنه مرتبة لما فيه بقاء الخلق من الرزق المعنوي والصوري علمًا وفهمًا وغذاء وهميًّا، كالجاه والحشمة وحسيًّا كالمال والنعمة، فكان مظهرًا للإرادة والجود مندرج فيها لتوقف بقاء حكم إرادته عليه.

وأما عزرائيل، فكان مظهرًا لركن القدرة، فإنه يقهر الجبابرة ويدلهم بالموت والفناء غير ممانع، ولا مدافع لكمال تحقّقه بصورة القدرة، وكما أن جميع الحقائق الإلـٰهيّة والكونية من توابع هذه الأربع، فكذلك جميع الأرواح والملائكة من توابع هذه الملائكة الأربع وقواها بعد القلم والمهيمة الذين هم العالون الذين لم يدخلوا في حكم الأمر بالسجود لآدم لكمال هيمانهم في جلال جمال الحقّ جلّ جلاله، كما أشير إلى ما قلنا في قوله: ﴿أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [صَ: الآية 75] والتفرّعات الحاصلة منهم كالتفرعات الحاصلة في تلك الحقائق المعنويّة في الحضرة العلمية.

ثم إن جميع ما اشتمل عليه اللّوح المحفوظ من الأرواح الكلّية والجزئية، وما فوقهم من المهيمة منقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم مقيّد بعدم مظهر طبيعي مثالي أو عنصري حسّي، وقسم مقيّد بالمظهر، وقسم غير مقيّد لا بالمظهر ولا بعدم المظهر.

أمّا الأول، فمنهم الأرواح المهيمة.

وأما الثاني، فهم صنفان: صنف يضاف إليهم المظهر لا هم إليه وهم ملائكة السمٰوات والأرض الذين يضاف الأُمور والآثار إليهم وهم كقواهم المعنيين بقوله

عزّ من قائل: ﴿فَٱلسَّٰبِقَٰتِ سَبۡقٗا ۝٤ فَٱلۡمُدَبِّرَٰتِ أَمۡرٗا ۝٥﴾ [النازعات: الآيتان 4، 5]، ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا ۝١﴾ [الذاريات: الآية 1]، ﴿فَٱلۡمُقَسِّمَٰتِ أَمۡرًا ۝٤﴾ [الذاريات: الآية 4]، إلى غير ذلك.

والصنف الثاني: ما يضافون هم إلى المظاهر، وذلك كالأرواح الإنسانية المضافة إلى صورها وأمزجتها، فكل إنسان روحه متعيّنة من حضرة اللوح المحفوظ إمّا من حيث عينها، وإمّا من حيث تعيّناتها التي هي الأُصول، وإمّا من حيث ما هو متفرّع من هذه الأُصول أو من فروعها وفروع فروعها وهلمّ جرًّا، وهي سابقة على تعين مزاجه العنصري، وإنما يتعيّن بعد تعين المزاج نسبة ظهور هذه الروح بصورة التدبير المسمّاة بهذه النسبة بالنفس المطمئنّة المنفوخة فيما تعين منه من هذه الروح المنسوبة إلى مظهريّة الحضرة الإلـٰهيّة، فافهم. وكذلك روحانية كل شخص كان ما كان من جماد ونبات وحيوان، ومنها الصور الجنية المقيّدة بمظاهر نارية.

وأمّا **القسم الثالث** الذين لا يتعبّدون بالمظهر ولا بعدمه، بل لهم أن يظهروا حيث شاؤوا من المظاهر وعدمها، فهم الرسل والسفراء بين الحقّ وبين خلقه المعنيّون بقوله تعالى: ﴿رُسُلًا أُوْلِيٓ أَجۡنِحَةٖ مَّثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۚ يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ﴾ [فَاطِر: الآية 1]، فإن كل واحد من هؤلاء له قوتان، ولا بدّ يطيرون بهما في فضاء أمر الحقّ وقربه تعالى وتقدّس، **إحداهما**: قوّة علمية آخذه من موجده تعالى، **والثانية**: قوة عملية عاملة بموجب ذلك العلم تخلّقًا لنفسه، فهاتان القوتان عبّر عنهما بالجناحين، وربما يزيد الله لبعضهم جناحًا آخر **ثالثًا**، وهو تعليم غيره ما علّمه؛ كما قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ۝٥﴾ [النّجم: الآية 5]، وقد يزيد لبعضهم جناحًا آخر **رابعًا** هو العمل لغيره بإذن ربّه وأمره تعالى وتقدّس؛ كما قال تعالى: ﴿يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر: الآية 7]، فهذه الأربعة كلّيات قواهم وأجنحتهم. وأما جزئياتها المرادة بقوله: ﴿يَزِيدُ فِي ٱلۡخَلۡقِ مَا يَشَآءُۚ﴾ [فَاطِر: الآية 1]، فغير محصورة، وما ورد في بعض الأخبار أن النبيّ ﷺ رأى جبرائيل عليه السلام وله ستمائة جناح[1]، فذلك مما زاد الله في خلقه إلى ما لا يتناهى، تدبّر هذا الفصل تحظ بأسرار عزيزة المنال جدًّا، والله المرشد.

---

(1) رواه البخاري في أبواب عدة منها: باب قوله تعالى: ﴿فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ۝١٠﴾ [النّجم: الآية 10]، حديث رقم (3060) [3/ 1181]؛ ورواه مسلم في صحيحه، باب في ذكر سدرة المنتهى، حديث رقم (174) [1/ 158]؛ ورواه غيرهما.

الأصل الثالث

في ذكر تعين عالم المثال

ومرتبة الأجسام إلى تكون صورة آدم عليه السلام

اعلم أن النفس الرحمٰني الذي هو عين الرحمة السابقة الشاملة كل شيء ظاهرًا وباطنًا لما بدا من باطن الغيب الحقيقي بحكم اقتضاء «فأحببت»[1] كأن عين التعيّن والتجلّي والبرزخ الأول في المرتبة الأُولى وحدانيًّا نزيهًا مجملاً، وكان مفاتيح الغيب والواحدية بما تضمّنت واندرجت فيها من الشؤون والأحوال التي هي نسبتها واعتباراتها، كتفصيل نسبي لا حقيقي لذلك الإجمال الحقيقي بلا ظهور حكم غيرية ومغايرة بين ذلك الإجمال والتفصيل، وظهر أيضًا هذا النفس الرحمٰني المذكور بصورة تفصيل حقيقي علمي ونسبي وجودي أسمائي، وبصورة إجمال حقيقي وجودي ونسبي علمي من غيب ذلك التعيّن والتجلّي والبرزخ الأول وإجماله الحقيقي وتفصيله النسبي المندرج فيه بحكم ذلك الاقتضاء الحبي في المرتبة الثانية، فكان هذا النفس الرحمٰني المذكور عين التعيّن والتجلّي والبرزخ الثاني لما هو ظاهر به وفيه من الحقائق والأسماء الإلـٰهية والكونية أيضًا، وأيضًا ظل نفس هذا النفس من حيث التعيّن الثاني جملة ذلك التفصيل النسبي الذي في الرتبة الأُولى.

وأما أركان هذا التجلي والتعيّن والبرزخ الثاني وتتمّاتها وشروطها التي مجموعها هي الأُصول السبعة الأسمائية والصفاتية الواقعة في حاق هذا البرزخ بما تفرّعت وانتشأت منها من الأسماء والصفات الإلـٰهيّة والكونية الكائنة في الحضرة العمائية وفي طرفيها إلى ما لا يتناهى كثرةً وتفصيلاً أجناسًا وأنواعًا وأشخاصًا، فجميع ذلك أضحى تفصيلاً لهذا الإجمال، ولكن تفصيلاً حقيقيًّا لا نسبيًّا، وهذا الإجمال والتفصيل علمي وجودي أيضًا بالنسبة إلى الموجد العالم بها تعالى وتقدّس

---

(1) يشير إلى الحديث القدسي «كنت كنزًا مخفيًّا لا أُعرَف فأحببت أن أُعرَف فخلقت خلقًا فعرّفتهم بي فعرفوني»، وقد سبق تخريجه.

وعلمي على غير وجودي بالنسبة إلى فهم غيره من الممكنات وشهوده، وهذه المرتبة الثانية والتعيّن والتجلّي والبرزخ الثاني بكل ما تضمّنت إجمالاً وتفصيلاً، غيب وباطن بالنسبة إلى جميع المراتب الكونية وأهليها، وظلّ صورة للمرتبة الأُولى والتعيّن والتجلّي والبرزخ الأول وظلّت أركانها ظلالاً ومظاهر لمفاتيح الغيب وتفصيلها الحقيقي المذكور مظهر تفصيله النسبي كما بينّا.

ثم إن لهذا النفس الرحمٰني من حيث هذه المرتبة الثانية، ومن حيث كونه نورًا حكمين، **أحدهما**: كونه مفيضًا بالإرادة والاختيار، **والثاني**: كون أثره وشعاعه وظلّه مفاضًا بحكم مشيئته؛ كما قال عزّ من قائل: ﴿وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهُۥ سَاكِنًا﴾ [الفُرقان: الآية 45]، يعني ظلّه وشعاعه فلم يوجد شيئًا من الممكنات كان كاملاً في ذاته ولم يفُته شيء من كمالاته، وحيث شاء ذلك مدّ ظل نوره وشعاع ظهوره بالإيجاد العالم بحكم الاقتضاء الحبّي الأصلي والتوجّهات والاجتماعات من الأُصول الأسمائية وتأثير الأمر الإيجادي، فظهر أثر من هذا النفس الرحمٰني وظلّه في مرتبة الأرواح التي نسبتها إلى مرتبة الغيب من حيث حضرة الوجوب أشدّ، كما أن مرتبة الأجسام نسبتها إلى الشهادة من حيث الحضرة العلمية أو قل الإمكانية أقوى، فكان ذلك الأثر عين القلم الأعلى وصورة تعيّنه الروحانية، فأصبح وجوده جملة للتفصيل الوجودي النسبي الثابت في المرتبة الثانية.

ثم ظهر من غيب إجمال القلم أثر من ذلك النفس المفاض بحكم الاقتضاء الحبّي والتوجّهات والاجتماعات الأسمائية بموجب الأمر الإيجادي بصورة اللّوح المحفوظ، وتفصل بجوهره وأركانه وما يتضمّنه من الكلم الفعلية والقولية والصور الروحانية الملكية وغيرها من ملكوت كل شيء، فكان أركان هذا اللوح المسماة بإسرافيل وجبرائيل وميكائيل وعزرائيل مظاهر أركان تلك المرتبة الثانية وتفاصيله الوجودية الروحانية المتفرّعة من هذه الأركان من الكلم الفعلية والقولية المذكورة مظاهر لذلك التفصيل العلمي المعنوي.

ثم إن أثرًا من هذا النفس الرحمٰني المفاض بحكم ذلك الاقتضاء الحبّي والتوجّهات والاجتماعات الأسمائية الأصلية وتوجّهات مظاهرها الكلّية الروحانية ظهر من باطن هذا اللّوح من حيث وجهه الرابع الذي هو وجه تنزّله وتصوّره بالصور الطبيعية والعنصرية البسيطة والمركبة ظهورًا آخرًا بصورة الهباء الذي هو مادة قابلة لجميع الصور الطبيعية والعنصرية البسيطة والمركبة كانت ما كانت، فكان هذا

الهباء أصلاً مجملاً ومعدنًا مشتملاً على كل وجود فرد وجزء لا يتجزأ التي يتركب جميع الأجسام اللطيفة والكثيفة والصور الطبيعية والعنصرية، وله أركان أربعة هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة البسيطة لا المركبة، وهذا الكون الهبائي باعتبار جمعيّته واشتماله على هذه الأركان الأربعة البسيطة صار أول مظهر مجمل لهذا الوجه الرابع اللوحي وأركانه المذكورة البسائط ظلّت مظاهر وجودية للأركان المعنوية المضافة إلى المرتبة الثانية، وهي: ركن الحياة، وركن العلم، وركن الإرادة، وركن القدرة، ولهذا تكون الحرارة الغريزية من أخصّ لوازم الحيوان ولا يوصف كمال أثر العلم إلّا ببرد اليقين وثلجه والميلان الذي صورته السيلان من لوازم الرطوبة، وللقهر الذي من لوازم القدرة كان في اليبوسة جفافة وجساوة، فكانت هذه الأركان أيضًا مظاهر تلك الأركان الروحانية باعتبار غلبة أثر كل ركن من هذه على آثار تلك الأركان الروحانية، فكان هذا الهباء جملةً تفصيل ملكوت كل شيء وأركانه لما تضمّنت من الصور والجواهر والأجزاء التي لا تتجزأ تفصيل ذلك الإجمال.

ولمّا كان هذا الكون الهبائي أثرًا من النفس الرحمٰني - كما قلنا - ولكن من حيث جمعيّته بين حكم الوحدة والبساطة المنسوبتين إلى طرف حضرة الوجوب لانتسابه إلى مظهرية اللّوح الغالب عليه حكم تلك الحضرة، وبين حكم الكثرة والتركيب المختصّة بالحضرة الإمكانية، أو قل العلمية لتضاعف أحكام التوجّه إلى التنزّل والتلبّس بحكم المظهرية وقابلية الظهور بأكشف صور التركيب وألطفها، كان له من جهة جمعيّته بين هذين الحكمين ارتباط ومناسبة بالحضرة العمائية، فكان محل كينونته وتحقّقه أولاً حصة من الحضرة الغمائية التي نسبتها إلى طرفي الوجوب والإمكان على السواء، وتلك الحصة المذكورة مسمّاة بمرتبة المثال والخيال المتفصل التي نسبتها إلى غيب عالم الأرواح ومحلية بساطة صورها، وإلى شهادة عالم الحسّ ومحلية تركيب صورها على السواء.

وحيث كان الغالب على الحياة والعلم حكم الوحدة والإجمال لعدم توقّف تحقّقهما على الكثرة والتفصيل، وكان الغالب على الإرادة والقدرة أثر الكثرة والتفصيل لتوقف تعيّنهما على حكم التميّز والتأثير المؤذنين عن الكثرة، لا جرم كان الفعل منسوبًا إلى مظهري الحياة والعلم من أركان الهباء، وهما الحرارة والبرودة، وكان الانفعال مختصًّا بمظهري الإرادة والقدرة منها وهما الرطوبة

واليبوسة، وبظهور امتزاج أثر سراية الاقتضاء الحبي الأصلي فيها حصل بينها امتزاج لطيف خفيف كان اسم الطبيعة نتيجة ذلك الامتزاج، فكانت الطبيعة برزخًا جامعًا بين الأركان المذكورة، وبموجب الاقتضاء الحبي والتوجهات الأسمائية ومظاهرها الروحانية إلى كمال الجلاء المذكور انبسطت الطبيعة بحكم محلّها الذي هو عالم المثال انبساطًا تامًا وحدانيًا، وتصوّرت بذلك الانبساط بأقرب صورة إلى الوحدة والبساطة الذي هو هيئة الاستدارة، فعيّن الاسم البارىء لهذه الطبيعة المنبسطة هذه الصورة المستديرة، فكان عرشًا وحدانيًا بسيطًا بالنسبة مستديرًا محيطًا بجميع عالم الصور والملك.

وحيث كان هذا الكون الهبائي مظهرًا لرابع وجه من اللوح، وكان لهذا الوجه ثلاثة أحكام هي من أخصّ لوازمه، **أحدها**: حكم النزول إلى أنهى مرتبة الحسّ وتركيباته صورة، وبهذا الحكم لزم وثبت الطول في الجسم، والحكم **الثاني** حكم التفصيل والتركيب الصوري، وبذلك ظهر العرض فيه، والحكم **الثالث**: حكم التدبير لبقاء هذه الصور النازلة المفصّلة المركّبة ودوامها بأثر آخر من أصلها باطن فيها، وبذلك تحقّق العمق في الجسم.

فلهذا المعنى رأى بعض المكاشفين صورة العرش على هيئة مثلث، ولأجل حصول تعيّنه من عين الأركان الطبيعية المذكورة رآه بعضهم على هيئة مربع، ولأجل تحقّقه من بين هذه الأركان الأربعة في هذه المعاني الثلاثة المذكورة انقسمت صورة هذا العرش على اثنتي عشرة قسمة مفروضة لا محسوسة، فإن باعتبار مظهرية هذا الكون الهبائي للوجه الرابع من اللوح المحفوظ وحكم نزوله إلى أنهى درجات الكثرة والتركيب كان حكم التركيب والجمعية المتحصّلة من أركانه المذكورة المختصّ ذلك الحكم بالجسم ثابتًا كامنًا في هذه الصورة العرشية، فكانت حقيقة هذه الهيئة العرشية بحكم المرتبة التي ظهر فيها بحسبها هيئة مثالية، ثم عين الاسم البارىء لها هيئة أخرى دورية بحسب ذلك الحكم النزولي إلى أنهى درجات الكثرة والتركيب وأثره الثابت في هذا الكون الهبائي وتلك الهيئة الجسمانية يسمى العرش، باعتبارها فلك الأفلاك والأطلس وفلك البروج والمجدد.

وهذه الأحكام الثلاث التي هي الطول والعرض والعمق مضافة إلى هذه الهيئة الثانية التابعة، وهي حقيقة الجسم الكل باعتبار هذه الإضافة المذكورة، فكان هذا

العرش باعتبار تعيّنه وتحقّقه في حصة من الحضرة العمائية كما بيّنا آنفًا، وهي ـ أعني الحضرة العمائية ـ كانت مستوى الربّ الشامل حكم ربوبيته جميع الخلق، وذلك مختصّ بالاسم الرحمـٰن، كما ورد في الخبر الصحيح، فلهذا كان هذا العرش مستوى الاسم الرحمـٰن على جميع معاني الاستواء الذي أحدها الاستقرار والتمكّن، كما يقال: استوى فلان على بعيره: استقرّ وتمكّن.

وثانيها: الاستيلاء كما قيل: قد استوى بشر على العراق، وثالثها: التمام والبلوغ إلى الغاية، كما يقال: استوى الرجل، أي انتهى وتمّ شبابه، ورابعها: القصد والتوجّه، كما قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البَقَرَة: الآية 29] أي توجّه وقصد خلقها. وخامسها: الاعتدال كما يقال: استوى الشيء أي اعتدل، فقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طـٰه: الآية 5]، أي استقرّ أمر الوجود بالتمكّن من إيجاد أجناس صور العالم وأنواعها لتعيّن جواهرها ومادة صورها في هذا الكون الهبائي، فاستولى به على جميع مراتب مملكته الكائنة فيه بحيث تركّب جواهره كيف شاء، ويعطي مادته أيّ صورة شاء ومتى شاء وإلى متى شاء، فإن هذا العرش هو أصل تعيّن صور الزمان بحركته الدورية، فتمّ ظهور أمر الوجود من حيث أصول مراتب ظهوره التي هي المعنى والروح والصورة وأصل الزمان والمكان، فبلغ الغاية من حيث هذه الأصول وقصد وتوجّه إلى تركيب الجواهر وتفصيل الصور، فاعتدل بين كمال الظهور وكمال البطون وبين الإجمال والتفصيل.

وكما أن التعيّن والتجلّي الثاني أول مظهر معنوي إلـٰهي إجمالي لهذا النفس الرحمـٰني الأصلي بحكم الاقتضاء الحبي وتوجّه المفاتيح الإلّية[1]، وأركان هذا التجلّي الثاني وأصوله بما انتشأ منها أوّل مظهر تفصيلي معنوي له، أتمّ كان القلم الأعلى ثاني مظهر روحاني كوني إجمالي لهذا النفس الرحمـٰني واللّوح المحفوظ مظهره التفصيلي الروحاني الكوني، فكانت نسبة القلم إلى التجلّي الأول ثم ونسبة اللّوح إلى التعيّن والتجلّي الثاني أقوى، فكذلك عند تعيّن هذا الكون الهبائي تعيّنت منه الصورة العرشية الإجمالية المثالية، وفي ضمنه صورته الجسمانية الإجمالية،

(1) الإلّية: ربانية، إلـٰهية. والإلُّ: العهد والقرابة والأصل الجيد والربوبية، وكل اسم آخره إلّ أو إيل فمضاف إلى الله تعالى. (القاموس المحيط).

فكانت نسبته إلى مظهرية القلم أشدّ، ثم اقتضت الحقيقة الحبية بالتوجّهات والاجتماعات الأسمائية ومظاهرها الروحانية أن تتعيّن من هذا الكون الهبائي وأركانه صورة طبيعية قابلة للتفصيل لتكون مظهرًا وصورة طبيعية للّوح المحفوظ وتفصيله، وتكون نسبته إليه أتمّ فعين الاسم البارىء لها صورة مستديرة تكون مظهرًا قابلاً لظهور تفاصيل الصور المعنوية والروحانية والحسّية اللطيفة والكثيفة فيه مسمى بالكرسي الكريم، وباعتبار حكم تثليث وسائطه صار لهذا الكرسي الكريم ثلاثة وجوه:

أحدها: بحكم ظهور أثر الإجمال والوحدة والبساطة فيه هو مما يلي حصةً وحكمًا من حضرة الوجوب التي هي أحد وجهي الحضرة العمائية، وهذه الحصة مسمّاة بمرتبة الأرواح. وهذا الوجه من الكرسي صار مرآة لظهور كل صورة روحانية فيها وتصوّرها فيه بصورة مثالية أكثف من صورتها الروحانية وألطف من الصور العنصرية التركيبية الجسمانية.

وأمّا **وجهه الثاني** بحكم ظهور أثر التفصيل والتركيب والكثرة من هذه الأركان الطبيعية المذكورة فيه، فهو مما يلي حصة من حضرة الإمكان التي هي أحد وجهي الذي هو الحضرة العملية، وهذه الحصة هي المسمّاة بمرتبة الحسّ والشهادة، وهذا الوجه منه صار مرآة قابلة لظهور كل صورة عنصرية مركّبة وما ينتشىء منها من الأفعال والأقوال والأحوال والأعراض والكيفيّات، ولكن تكون هذه الصورة ألطف من صورته التي له في عالم الحسّ والشهادة، وإنما تتعيّن هذه الصور في هذا الوجه بعد تعيّن تلك الصور في عالمها عالم الحسّ والشهادة، وفي ضمن صورتها المثالية من حيث هذا الوجه كانت له صورة جسمانية على نحو ما ذكرنا في الصورة العرشية، ومن حيث تلك الصورة يسمّى هذا الكرسي بفلك الكواكب والمنازل بتحقق هذين الحكمين في العرش والكرسي أضيفت الحركة الدورية إليهما، وبتلك الحركة الحاصلة المضافة إلى الهيئة العرشية من نقطة ومركز من هيئة الكرسي المضافة إليها تعين المقدار اليومي من الزمان وبنفس الحركة تعين نفس الزمان.

وأمّا **وجهه الثالث**: فهو وجه جمعيّته بين الوجهين، وهو الحامل لحكم ألطف كلتي الجهتين، وهو مما يلي عالمه وعين مرتبته التي هي حصة من الحضرة العمائية التي هي عين البرزخية بين حضرتي الوجوب والإمكان من التعين الثاني

وعالم الغيب والمعاني، ولكن من حيث تفصيل تلك البرزخية لا من حيث إجمالها، وهذا الكرسي الكريم هو أصل الجنان، ووجوهه أصول مراتبها التي هي جنّة الأعمال وجنّة الميراث وجنّة الامتنان، ودرجاتها صورًا ومظاهرًا لأصول الأسماء التسعة والتسعين التي يكمل عدد مائتها بالاسم الله الجامع لجميعها؛ كما ورد في الخبر الصحيح: «**إن في الجنة مائة درجة ما بين درجة إلى درجة، كما بين السماء والأرض والفردوس أعلاها درجة، ومنها تفجر الأنهار الأربعة، ومن فوقها يكون العرش فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس**»[1]، فقوله: «**ومنها تفجر الأنهار الأربعة**» إشارة إلى الأركان المذكورة، فمن ركن الحرارة تفجر نهر الخمر، ومن ركن البرودة نهر الماء، ومن ركن الرطوبة نهر اللبن، ومن ركن اليبوسة نهر العسل بعد تركّب بعضها من بعض، فمشرب المقربين منها صرفًا، ومشرب الأبرار المؤمنين مزجًا مركبًا، وحيث ظهرت روحانية كل ما قدر ظهوره وكونه في عالم الحسّ والتركيب في ذلك الوجه الإجمالي الذي للكرسي الكريم وتصوّرت بحكم مادة الطبيعة، وحسب عالم المثال فيه بصورة مثالية كان الكافر والمسلم، بل الإنسان وغيره في تصوّر روحانيّته في هذا الوجه المذكور صورة المثالية سواء، فكان للمسلم والكافر عند نزول مادة وجودهما وتصوّر روحانيتهما منزل فيه، وحيث كان تعين جهنم من تحت مقعد الكرسي وصورة نسبة جسمانية إلى ما نزل، فحين ما تعيّنت وتميّزت السمٰوات السبع والأرض وما بينهما لا بدّ من تنزّل مادة وجود المؤمن والكافر وتصوّر روحانيتهما بها إلى أن تظهر بصورته الحسّية التخطيطية في منزل من السمٰوات والأرض وما بينهما، فكان لمادة وجود المؤمن والكافر وتصوّر روحانيتهما في كل عالم بحسبه بتلك المادة منزل في الجنّة من ذلك الوجه المذكور، وللمؤمن والكافر منزل في جهنم من هذا الوجه الذي ذكرنا، فإذا مات الكافر لم يعرج بروحه من جهنم إلى الجنة لكثافة صورة تركيبه وغلبة حكم جسمانيته على روحانيّته، فكان منزله فيها معطّلاً فيرثه كل من عرج بروحه من جهنم إلى الجنّة، وغلب حكم روحانيته على حكم طبيعته، وكان بينه وبين صاحب ذلك المنزل نسبة وقرب ما من حيث صفة محمودة أو حكم دخول تحت

(1) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، حديث رقم (267) [1/ 153]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر وصف الدرجات للمجاهدين. . .، حديث رقم (4611) [10/ 470]؛ ورواه غيرهما.

حيطه اسم إلـٰهي في الأصل، فكان ذلك الوجه من الكرسي هو المسمّى بالفردوس الذي هو أعلى الجنان من أحد وجهيه وطرفيه، وهو جنة الميراث.

وأمّا الوجه الجامع بينهما، فهو جنة الامتنان وفيها كثيب الرؤية وهي محل الرؤية والمشاهدة وهو المسمّى أيضًا بجنّة عدن. وأمّا جنة الأعمال، فهي طرفه الأدنى الذي يلي عالم الشهادة والحسّ كما ذكرنا، فكان الأمر الواحداني الإلـٰهي المعبّر عنه بقوله: وما أمرنا إلا واحدة في تنزله بموجب: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَاۚ﴾ [فُصّلَت: الآية 12] لإثبات حكم الوحدة وحفظ صورتها ظهر في العرش بحسبه وحدانيًا، وفي الكرسي بحكم ظهور التفصيل والكثرة فيه انقسم على قسمين: أمر ونهي، فالأمر حافظ أثر الوحدة في التنزّل إلى الكثرة، والنهي حامل على رعايتها ـ أعني رعاية الوحدة ـ بالرجوع والعروج من عين الكثرة إلى عين الوحدة، ولما كان مبنى أمر الكونين على هذين الحكمين ـ أعني النزول والعروج ـ ومرجع هذين الحكمين هذان الأصلان، وهما الوحدة والكثرة وقيام المقصود منهما بهذين القسمين، وهما الأمر والنهي، لهذا المعنى كنوا عنهما بالقدمين اللذين يقوم بهما الشخص، حتى قالوا: إن الكرسي موضع القدمين، وكان هذا الكرسي الكريم مستوى الاسم الرحيم كما كان العرش المعين تعين الزمان مظهرًا لاسم الدهر ومستوى الاسم الرحمٰن، فاعلم والله المستعان.

فصـل

ولمّا ظهر أثر النفس الرحمٰني بصورة هذا الكون الهبائي القابل للظهور بكل صورة محسوسة بسيطة لطيفة بحيث لا يقبل التجزؤ والتبعّض والخرق والالتئام، وللظهور أيضًا بكل صورة محسوسة مركّبة كثيفة بالنسبة بحيث يقبل التجزئة والتبعيض والكون والفسادة، وكان محل ما قبل من صوره المحسوسة اللطيفة الغير المتجزئة مجملاً أو مفصلاً حصة من الحضرة العمائية مسمّاة بعالم المثال، فظهرت تلك الصورة المتحصّلة منه فيه مجملاً بصورة العرش وفلك الأفلاك والبروج والأطلس والمحدّد ومفصّلاً بصورة الكرسي وفلك المنازل، فكان مجمله إجمال التفصيل اللّوحي ومفصله تفصيل هذا الإجمال وانغمر عالم المثال بهذه الصور التي ذكرناها آنفًا بقي منه ما يقبل التركيب والكثافة والصور الكثيفة المركّبة التي يمكن تجزئتها وتبعيضها بحكم تركب هذه الأركان وامتزاج بعضها مع بعض، واشتمال

بعضها على بعض، واندراج بعضها في بعض، فحصل هذا التركيب والامتزاج على النحو المذكور بحكم الاقتضاء الحبي والتوجّهات والاجتماعات الأسمائية من حيث صورها المعنوية ومظاهرها الروحانية والمثالية من هذا الكون الهبائي وأركانه الطبيعية المذكورة في جهة من حضرة الإمكان مسماة بمرئية الحس التي من وجه ظلّ الزمان صورة ومظهرًا لها، بحيث ارتفع التمييز بين هذه الأركان وآثارها بالكلية فيها حتى صار الكلّ شيئًا واحدًا في هذه الجهة والمرتبة الحسيّة مجملاً بعد تكثّرها وتميّزها وتفصيلها في الجهة العمائية التي هي المرتبة المثالية، فكان هذا جملة لذلك التفصيل الحاصل في المرتبة المثالية، وورد معنى هذا التركيب والامتزاج المذكور في عبارة القرآن العزيز بلفظ الرتق، وذلك في قوله عزّ من قائل: ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ۝٣٠﴾ [الأنبياء: الآية 30].

وسمّيت تلك المادة المرتوقة عند جماعة بالعنصر الأعظم، وعند آخرين بعنصر العناصر، وكان لهذا العنصر الأعظم أربعة أركان، هي: النار والهواء والماء والتراب، كما كان لأصله الذي هو الهباء أربعة أركان، هي أركان الطبيعة، فتحرك هذا العنصر بأركانه بحكم الاقتضاء والحركة الحبية الأصلية السارية فيها واللازمة للنفس الرحمٰني الذي هذه المادة من بعض آثاره ومظاهره، ومال بها ميلاً شوقيًا إلى كمالها المتعلق بصورها وتفصيلها، فكانت تلك الحركة والقوة الشوقية أوجبت محضة[1] فيها قوية مقوية ومظهرة فيها أثرًا خفيًا من الحرارة، فارتفعت من عين تلك المادة المرتوقة بحكم ذلك الأثر ما كان منها ألطف على هيئة بخار أو دخان مجمل وحداني النعت، فكان ذلك رتق السمٰوات، ثم تميّزت الأركان بعضها من بعض وانقسم في ذلك التمييز الذي هو فتق الأركان بحكم السرّ الرباعي النازل والمتعيّن من الأصل الساري في كل مجمل في كل مرتبة على أربعة أقسام، غلب على كل قسم منها ركنان، مع اشتمالها على الباقي، فقسم منها ما كان أكثف غلبت عليه البرودة واليبوسة مع تحقق الباقي فيه وفيهما، فكان ركن التراب وهو رتق الأرض. **والقسم الثاني** ما كان ألطف من الأول غلبت عليه البرودة والرطوبة مع تحقق الباقي، فكان ركن الماء. **والقسم**

الثالث: ما هو ألطف من الثاني غلبت عليه الحرارة والرطوبة مع ثبوت الباقي، فكان ركن الهواء. **والقسم الرابع** ما كان ألطف من الثالث غلبت عليه الحرارة واليبوسة مع تحقّق الباقي، فكان ركن النار.

ثم إن اسم الله والرحمٰن لما كانا متوجّهين إلى تحقيق الكمال المضاف إلى توابعهم التي هي الأسماء والحقائق الإلٰهيّة وآثارها وإلى إظهار ذلك الكمال المتوقّف على ظهور أحكام الحقائق الكونية التي هي مظاهر آثار تلك الأسماء والحقائق، وكان مبنى مطلبهما على الحكم والأمر الإيجادي الذي مبنى قاعدته على الأركان والأصول الأسمائية وتوجّهاتها واجتماعاتها، **أولًا**: من حيث مظاهرها المعنوية التي عيّنها الاسم المريد، **وثانيًا**: من حيث مظاهرها الروحانية التي عيّنها الاسم البارىء، **وثالثًا**: من حيث مظاهرها المثالية التي هي الأركان الطبيعية، والأحكام الثلاث الجسمية مجملاً ومفصلاً المتعينة بحكم الاسم الباري أيضًا، **ورابعًا**: من حيث مظاهر الجسمانية الحسّية، وكان إظهار تفصيل ذلك المطلب الذي هو الكمال الأسمائي في كل مرتبة متوقّفًا على تعين مظاهر تلك الأركان والأصول حتى يتمّ أثر توجّهاتها واجتماعاتها بتلك المظاهر، وقد بدا وتعيّن من الكون الهبائي ما كان قابلاً للصور الجسمانية وتميّز منه ما كان متهيّئًا لقبول الصور اللطيفة الفلكية السمٰويّة متصاعدًا بخارًا ودخانًا لطيفًا مرتوقًا مما كان قابلاً للصور الأرضية وغيره من الأركان برز المرسوم منهما، أي من الاسم الله والرحمٰن، إلى الاسم المصوّر أن يعين لحقائق هذه الأُصول الأسمائيّة السبعة المعيّنة لأسمائها الأئمّة المذكورة مظاهر جسمانية لطيفة علويّة سمٰوية وصورًا فلكية ولأسمائها السبعة الأئمّة المتعيّنة بتلك الحقائق مظاهرًا وصورًا نورانية كوكبية تؤثر بتوجّهاتها واجتماعاتها من حيث تلك المظاهر والصورة وتشكّلاتها واتّصالات بعضها ببعض فيما تحتها من عالم الكون والفساد، فتحدث الصور المركبة الكثيفة الأرضية أجناسًا وأنواعًا وأشخاصًا من المركبات المولدات، فلأجل هذا المعنى لما تعيّنت المادة المرتوقة التي للسمٰوات والأرض وتميّز كل واحد منهما عن الآخر بتكوّن هذه دخانًا لطيفًا والأخرى مركبًا كثيفًا، وعين الاسم المصور لإعطاء كل واحد منها صورة مناسبة له خوطبت مادّتهما بقوله تعالى: ﴿ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فُصّلَت: الآية 11]، أي أقبلا على قبول صورة عين الاسم المصوّر لكل واحد منكما طوعًا من حيث حكم وجودكما الجزئي العالم بخيرته وبالكمال المتعلّق بقبوله لكل ما يصدر

من أصله الكلّي والمختار لذلك القبول والمَيْل إليه بالذات من غير مانع أو كرهًا من حيث حكم إمكانكما وعدميّتكما الجاهلة بخيرتها وكمالها، فتلزمان بالقبول بالقسر والقهر لإظهار أصل الكمال، فقالتا: ائتيا طائعين لقربهما من أصل الفطرة، وغلبة حكم الوحدة والإجمال اللذين هما من أخصّ أوصاف الوجود فيهما حالتئذ على حكم التفصيل والكثرة اللذين هما من خواص الإمكان، فسرى حينئذ حكم تلك الحركة الحبّية الأصلية والاجتماعات والتوجّهات الأسمائية بحكم الاسم المصوّر في تلك المادة المرتوقة الروحانية المتحصّلة في مرتبة الحسّ، فتحرّكت من حيث نقطة مركزها ووسطها حركة دورية وتصوّرت بصورة سماء أولى من وجه ورابعة من وجه بحكم الاسم المصوّر، وكانت مظهرًا لصفة الحياة وغلبة الحرارة وعين الاسم المصور بموجب المرسوم الكريم للاسم المتعيّن بها، وهو الاسم الحيّ أيضًا مظهرًا نورانيًّا وهو الكوكب المسمّى بالشمس، فكانت كالنفس المدبّرة لهذه الصورة السمائية، ثم عين فوق صورة هذه السماء ثلاث سمٰوات، وتحتها ثلاث سمٰوات، وعيّن في كل واحدة نفسًا مدبّرة لها هي كوكب مختصّ بكل سماء، فكان ذلك الكوكب مظهر الاسم متعيّن بحقيقة كانت تلك السماء مظهرًا لها، فكانت السماء الرابعة التي هي في وسط السمٰوات السبع مظهر صفة الحياة، **والثالثة** مظهر الإرادة، **والثانية** مظهر الإقساط والعدل، **والأولى** مظهر القول، ولهذا كانت بيت العزّة الذي هو منزل القرآن في تنزّله جملة مختصًّا بها، والسماء **الخامسة** مظهر القدرة، **والسادسة** مظهر العلم، **والسابعة** مظهر الجود؛ ولهذا كان إبراهيم عليه الصلاة والسلام موصوفًا بالكرم والجود والقيام بحقوق الضيافة نفسًا ومالاً وولدًا رأى في السماء **السابعة**، وكان كوكب الشمس مظهر الاسم الحيّ الجامع وظهور سلطنة سادته الذي هو المحيي به وفيه أتمّ وأظهر، وكوكب الزهرة مظهر الاسم المريد وظهور حكم سادته الذي هو المصوّر من وجه فيه أكثر، وكوكب عطارد مظهرًا للاسم المقسط وحكم تابعه الذي هو الباري من وجه فيه أظهر، وكوكب القمر مظهرًا للاسم القائل وسلطنة تابعه الذي هو الخالق من وجه فيه أقوى، وكوكب المرّيخ مظهرًا للاسم القادر وقوّة سادته الذي هو القاهر فيه أقوى، والمشتري مظهرًا للاسم العالم، ولكن سلطنة تابعه الذي هو الحكيم فيها أظهر، وكوكب زُحل مظهرًا للاسم الجوّاد وسلطنة الاسم الربّ الذي نسبته إليه أكمل فيه وأقوى، وكان صور التشكّلات الفلكية الحاصلة بين أجزاء بعض الأفلاك

ببعض وهيئاتها وصور اتّصالات هذه الكواكب بعضها ببعض واجتماعاتها وتشكّلاتها بالمقارنة والمقابلة والتثليث والتسديس ونحو ذلك كلّها بسبب سير هذه الكواكب وسباحتها في أجرام الأفلاك والسمٰوات بحكم ظاهر نصّ: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [يٰس: الآية 40].

مظاهر أحكام هذه الأسماء وآثارها وآثار توابعها وفروعها وفروع فروعها وهلم جرًّا، وهذه الأسماء الأُصول والفروع مظهرة دائمًا آثارها وتأثيراتها في عالم الكون والفساد مما بين السمٰوات والأرض مرّة بواسطة هذه الأسباب والمظاهر، وذلك بأن تكون هذه المظاهر والأسباب معدّات لقبول أثر هذه الأسماء في الأشياء التي هي مسبّبات لا التأثير والفعل مضاف إلى هذه المظاهر والأسباب، بل الفعل والتأثير مضاف إلى أعيان هذه الأسماء، وذلك على مقتضى عالم الحكمة واندراج القدرة فيها؛ كما هو الأمر في سائر الأسباب المرئيّة في عالم الحسّ، وتارة تفعل وتؤثّر هذه الأسماء بأعيانها لا بواسطة هذه المظاهر، بل على خلاف ما تقتضيها ظواهر أحكام هذه المظاهر والأسباب، وذلك على مقتضى عالم القدرة واندراج الحكمة فيها، فتظهر حينئذ في هذه النشأة الحسّية الدنيوية غالبًا بوساطة هذه المظاهر والأسباب وأحيانًا بلا واسطة كما ذكرنا أجناس صور المولدات وأنواعها وأشخاصها، فيظهر الكمال الأسمائي المتعلّق بكمال الجلاء، فتظهر بكلّيات هذه الأسماء وأحكام مظاهرها الكلّية كليات وبالجزئيات جزئيات بموجب: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾ [الإسرَاء: الآية 84]. وذلك كلّه بحكم تأثير الأمر الإلـٰهي الكلّي الوحداني الساري في هذه الأعيان الأسمائية، وفي مظاهرها الكلية الفلكية والكوكبية، والإشارة إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا﴾ [فُصّلَت: الآية 12]، أي: الأمر المختصّ بكل واحد والمنصبغ بحكمه.

وبحسب تفاوت هذه الأُصول والفروع الأسمائيّة والصفاتية في السّعة والحيطة والكلّية والجزئية يظهر التفاوت فيما تفرّع عن كل واحد منها بحكم ذلك الأمر الإلـٰهي، ثم بعد فتق الأركان والسمٰوات بحكم تلك الحركة الحبّية الأصلية والتوجّهات والاجتماعات الأسمائية واقتضاءاتها من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والحسّية تحرّكت المادة الترابية المرتوقة، فانفتقت فكانت أرضًا وصورها الاسم المصوّر صورة كروية من حيث الإدراك العقلي ومسطحة بحسب ظاهر الإدراك؛ كما قال تعالى: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ ۝٣٠﴾ [النّازعَات: الآية 30]، وتعيّن

من الحركة المضافة إلى صورة العرش بالدرجات الأربع والعشرين المسمّى ذلك المقدار باليوم المتعارف المفهوم غالبًا وظاهرًا، ومن حركة صورة الكرسي المسمّاة بفلك المنازل والكواكب، ومن تعيّن باقي الأفلاك والعناصر والأرض المبسوطة المدحوّة انقسام الدور اليومي العرشي بالليل والنهار والأسابيع والشهور والأعوام وعلوم حسابها، وذلك بتقدير العزيز العليم، وباعتبار أن الزمان الذي هو مقدار الحركة الكلّية اليوميّة المحدّدة صار ظرفًا ومحلًّا لظهور كل ما يبدو من الأجسام والأعراض التي يحتوي عليها المحدّد، حتى صارت محكومة له أي للزمان؛ لما بيّنا وقدّرنا فيما تقدم أن كل ما يحل في محل معنوي أو صوري يكون تحت حكم ذلك المحل، ولا يكون ظهوره إلّا بحسبه يشبه أن يكون الزمان مظهرًا وصورة لمرتبة الحسّ الحاكمة على كل محسوس بأن يكون بحسبها وحكمها قدر ذلك الاسم الخالق، وصورة الاسم المصوّر، فاعلم ذلك.

فصل

وإذا علمت بالتقديرات السابقة أن أول ما تعين وظهر من غيب الغيب إنما كان النفس الإلـٰهي الرحمـٰني وحدانيًّا مندرجًا فيه حكم الفعل والتأثير والقبول والانفعال، بل الأسماء والصّفات والأفعال، حتى كان العالم والعلم والمعلوم والفاعل والقابل والفعل كل ذلك شيئًا واحدًا بلا تميّز ولا مغايرة في المرتبة الأولى، التي هي عين وحدته الحقيقية، وتعيّن وظهر من عين تلك الحضرة وباطنها عين هذا النفس الرحمـٰني في المرتبة الثانية التي هي اعتبار وتعيّن من عينه المشتمل بحكم واحديته على اعتبارات غير متناهية متعلّقة بأبديّته، فأول ما ظهر وتميّز من عين هذا النفس الرحمـٰني في هذه المرتبة الثانية من حقائقه وحضراته المندرجة في واحدية حضرة الوجود الذي يقال له حضرة الوجوب تسمية الشيء بلازمه، والمنسوب إلى هذه الحضرة الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية، ولانتساب الوحدة الحقيقية إليها اختصّ بها وبما ينسب إليها من المظاهر حكم الفعل والتأثير وجميع الأسماء الإلـٰهية منسوبة إلى هذه الحضرة وظهر وتميّز في مقابلة هذه الحضرة في هذه المرتبة الثانية حضرة العلم المتعلّق بالمعلومات الممكنة وتسمّى حضرة الإمكان تسمية بوصف ما فيها، وتنسب إلى هذه الحضرة من حيث ما هي محتوية عليه من الحقائق الممكنة الكثرة الحقيقية والوحدة النسبية المجموعية، ولشدّة نسبة الكثرة إليها كانت متعلّقاتها ومحتوياتها مختصّة بالقبول والتأثّر والانفعال ولما في حضرة

الوجوب، ومن حكم الكثرة النسبية كان فيها ضرب من القبول في الانفعال من الطلب الاستعدادي والسؤال والإسعاف بما سُئِل، ولِمَا في حضرة المعلومات والإمكان من الوحدة النسبية كان لها التأثير والفعل بالطلب والسؤال في حضرة الوجوب المسؤول.

وأمّا الحضرة البرزخية الإجمالية الإنسانية والتفصيلية العمائية، فهي جامعة بينهما من وجه، وفاصلة من وجه مشتملة على الصفات الإلـٰهيّة والحقائق الكونية حاملة لعين هذا التجلّي النفسي الجامع للجميع، فكان الوجوب إحدى يديه الباسطة بالرحمة، وباعتبار اختصاص هذه الرحمة بـ ﴿۞ وَٱكْتُبْ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي ٱلْءَاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤْمِنُونَ ١٥٦﴾ [الأعراف: الآية 156] من قابلياتهم كانت هذه اليد اليمنى، فكانت حضرة المعلومات والإمكان يده الأخرى من جهة أن بركة جميع الكمالات الأسمائية المحتوية لعينها وظهورها متعلّقة بهما جميعًا كانت كلتا يديه يمين مباركة نظرًا إلى الكمال الحقيقي لا النسبي.

وكل ما كان من المظاهر الروحانية والجسمانية حكم الوحدة والبساطة واللطافة فيه أظهر؛ كالسمـٰوات كانت نسبته إلى مظهرية حضرة الوجوب وأثر تأثيرها وفعلها أقوى وإضافته إلى اليمين أولى، وكل ما كان حكم الكثرة والتركيب والكثافة فيه أبين؛ كالأرض كانت نسبته إلى مظهرية حضرة المعلومات والإمكان وحكم قبولها وانفعالها أتمّ وأقوى، وإضافة مطلق اليد تأدّبًا إليه أنسب، أنظر إلى قوله عزّ وجلّ من قائل: ﴿وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الزُّمَر: الآية 67]، أي بإضافة اليد والفعل والوجود مستقلًّا إلى غيره تفهم إن قدرت معنى الأصابع، فإنها العالمية والمريدية والقادرية والجوادية بمعنى الإجادة في الصنع والمقسطية والحيّ هو بمنزلة القبضة واليد، ثم مظاهرها حيث ما يتنزل الأمر، وكذلك كل ما كان حكم البساطة والوحدة واللّطافة فيه أظهر كان حكم عدالة البرزخية وجمعيّتها السارية في جميع الكائنات فيه أخفى؛ لمكان المشاكلة وقوّة نسبته إلى حضرة الوجوب، وكل ما كان أثر التركيب والاجتماع والكثرة فيه أبين كان حكم عدالة البرزخية وجمعيتها فيه أظهر، لقوة نسبته إلى حضرة الإمكان والمعلومات، ولظهور أثره بتوحيد المختلفات وجمع المتباينات.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنه لما ظهر أثر النفس الرحمٰني المذكور بصورة العنصر الأعظم في تعيّن وأثر برزخية مناسب له، وانفتق رتق ألطفه البسيط من وجه على سبعة أقسام كما قرّر، انقسم كثيفه المركب من وجه كذلك على سبعة أقسام، أربعة منها هي الأركان وثلاثة توابعها المتركّبة منها هي متمّماتها على نحو ما قرع سمعك في ذكر الأُصول الأول، فالتوابع الثلاثة هٰهنا هي الأمزجة المتركّبة من هذه الأركان المسمّاة بالمولدات الثلاث التي هي المعدن والنبات والحيوان، وحيث لم يظهر شيء أصلاً إلّا في محل ومرتبة قابلة لكينونته فيها، لا جرم تعيّن من حضرة الاسم المقسط لها ثلاث مراتب اعتدالية من حضرة البرزخية العمائية يكون ظهور كل مزاج متركّب من هذه الأركان حاصلاً في مرتبة منها، وكون ذلك المزاج فيها بحسب تلك المرتبة وحكمها، كما هو الأمر في كل مرتبة بأهليها وأصل كل مزاج متركّب من هذه الأركان ومادّته جزء من ركن معيّن وبقيّة الأجزاء المتحصّلة من باقي الأركان واردة على ذلك الجزء الأصلي بحكم سراية أثر المحبّة الأصليّة في العنصر وأركانها إلى ظهور الكمال المتعلّق بالتركيب.

فأول ما تعيّن كانت رتبة الاعتدال المعدني، فإن المعدن أتمّ مشاكلة لأُمّهاتها من غيره لثباته وقلّة قواه وقلّة احتياجه إلى الحفظ وبُعْده من التغيّر والفساد بالنسبة إلى غيره، والجزء الأصلي في مزاجه وتركيبه إنما هو الجزء الناري؛ لمناسبة القرب من البسائط وقوّة حكم البساطة فيها، وورد الجزء الهوائي والمائي والترابي على ذلك الجزء الناري، فحصل المزاج والتركيب حينئذ، فقبل من حضرة الاسم المصوّر صورة معدنية، ومن الاسم الحيّ أثرًا يحفظ تركيبه من الانحلال ويوصله إلى الكمال.

أما في مبدأ تمام تلك الصورة، فاحتاج في ظهور تمام صورته إلى عمل وعلاج كثير، كالفضة والحديد ونحو ذلك مثلاً. وأمّا في وسطه، فلم يحتج إلا لقليل معالجة، كالذهب مثلاً، وأما في انتهائه، كجعل وياقوت ومرجان ونحو ذلك، فلم يحتج إلى شيء من المعالجة والعمل، وقبل ورود باقي الأجزاء من باقي الأركان على هذا الجزء الناري تركّبت معه أجزاء نارية أيضًا، فصارت صورًا وأمزجة نارية في هذه المرتبة، وتعلّقت بها أرواح جنيّة مستورة عن كل ما تركّبت صورته من غير نوع صورتهم وإبليس مبدؤهم، وهم صنفان: صنف غلبت على مادة صورتهم الأجزاء المظلمة الدخانية من النار، فكانت مردة وقسم غلبت عليهم

نورية النار فقبلوا به نور الإيمان، وأعلى درجات هذا التركيب المعدني أن يقبل الصورة الذهبية لقوّة ثباتها وعدم تطرّق الآفات والنقائص إليها بالكسر والإذابة وطول الزمان ونحو ذلك، فحصل في المولد المعدني خواص ومنافع لم يكن ذلك في أمهاته التي هي الأركان؛ كاللّون والطعم والتفريح والتقوية والتغذية والزينة وكونه آلة لقضاء الحوائج بالذات أو بالعرض ونحو ذلك، ولغلبة الجزء الترابي على الباقي صار مطرحًا كالتراب.

ثم تنزل الأمر الإلـهيّ بحكم الحركة الحبّية الأصلية وسرايتها في العنصر وأركانه إلى التركيب، فتعيّنت رتبة الاعتدال النباتي والجزء الأصلي فيما يتركّب فيها إنما هو الجزء الهوائي وباقي الأجزاء من الأركان وارد عليه، وقبل ذلك صورة نباتية واستدعى من الاسم الحيّ روحًا نباتيًا يحيي به صورته ويحفظها حتى تصل إلى كمال مناسب لها بسراية أثر المحبّة الأصلية فيها، فظهر بحكم روحها النباتية فيها ما لم يكن في أُمّهاتها، ولا في الصورة المعدنية؛ كالقوة الغاذية والمنمّية والمولّدة والجاذبة والدافعة والهاضمة والماسكة.

فهذا المزاج والتركيب له ثلاث درجات أدناها الحشائش والأشجار التي يقلّ نفعها بالنسبة إلى أغلب مدارك الخلق ووسطها، ما يعطي نتائج يعمّ نفعها ويكثر ويكبر فوائدها وثمراتها ذوقًا وشمًّا ودواءً ونحو ذلك، وأعلاها ما يكون مع ما فيه من فوائد المعدنيّات والنباتات مشابهًا للحيوان في كثير من الأوصاف والأحكام؛ كالنخل مثلاً، ثم تنزل الأمر بحكم الحركة الحبية الأصلية إلى التركيب، فتعيّنت مرتبة الاعتدال الحيواني والجزء الأصلي في تركيب المزاج الحاصل فيها إنما هو الجزء المائي، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء: الآية 30]، وباقي الأجزاء من باقي الأركان وارد على ذلك الجزء المائي، فقبل ذلك المزاج فيها من الاسم المصوّر صورة الحيوان صورة أفقية، واستدعى من الاسم الحيّ القيوم روحًا حيوانيًا تدبّره وتراعيه وتحفظه بقواها التي أصلها القوة الشهويّة والقوة الغضبية، وزاد على ما في النبات بالحواس الظاهرة والحركة من مكان إلى مكان بإرادته واختياره حركة أفقيّة.

فمن الحيوان ما يستدعي في مزاجه وتركيبه حكمين من جزأين من أجزاء الأركان، فحكم الجزء الترابي يجذبه إلى الأرض حتى يكون متّصلاً وملتصقًا بها، وحكم الجزء المائي يحمله على الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، فيمشي

على بطنه بمقتضى هذين الحكمين، ومنه ما يقتضي قيام مزاجه وتركيبه بغلبة حكمي جزئي المائي والترابي، فيتحرّك برجلين على الأرض كالإنسان، أو غلبة حكمي جزئي المائي والهوائي، فيتحرّك برجليه ويطير في الهواء بجناحيه بذينك الحكمين كالطير، ومنه من يكون اقتضاء جميع الأركان الأربعة في قيامه وحركته على السواء، فيتحرّك ويقوم ويمشي على أربع، ومنه ما يكون اقتضاء قيامه وحركته بقوى كثيرة من الأركان والمولدات، فيقوم على قوائم أكثر من ذلك لهذا المعنى، قال عزّ من قائل بعد ما عدّ هذه الأصناف الثلاثة الغالب ظهورها في قوله: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ فَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ بَطْنِهِۦ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُم مَّن يَمْشِى عَلَىٰٓ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [النّور: الآية 45].

ولمّا كان منتهى تنزّل الأمر الإلـٰهي ونزول أثر النفس الرحمـٰني من كونه مفاضًا إنما هو الركن الترابي الأرضي والتركيب والمزاج الذي أصل أجزائه منه وأجزاء باقي الأركان وارد عليه تركيب ومزاج جامع جميع مراتب الأمزجة السابقة عليه لمرور الأمر عليها وانصباغه بأحكام الكل، والأمر كما قرّرنا غير مرّة دوري فآخره يكون متّصلاً بأوله أو هو عينه، فلا جرم تعيّن في عين هذا المنتهى الترابي الأرضي لظهور هذا التركيب المتمّم للدور المذكور رتبة اعتدال شاملة جميع الرّتب الاعتدالية الثلاث المذكورة، بل جمع المراتب البرزخية العلويّة والسفلية، وهي ـ أعني هذه الرتبة الشاملة ـ صورة للبرزخ الأول والثاني، وهما أبطن بواطن الحقيقة الإنسانية، وميزان جميع المراتب الوسطية الاعتدالية وأصلها ومنشؤها، ولكن صورة معقولة، والمزاج المتركّب التامّ الاعتدال فيها صورته أيضًا لكن صورة محسوسة، والروح الإلـٰهي المنفوخ فيه بالنفخ الإلـٰهي صورة التجلّي النفسي الرحمـٰني الإلـٰهي الظاهري.

وكما أن هذا البرزخ الثاني الجامع بين الوجود والعلم المتعلّق بالمعلومات الممكنة والأسماء والصفات والحقائق الإلـٰهيّة والكونية صورة حقيقية للبرزخ الأول الجامع بين الواحدية والأحدية الذاتية، والتجلّي الثاني الظاهري النفسي أيضًا صورة وظلّ للتجلّي الأول الغيبي الباطني الحقيقي، فكذلك هذه الرتبة الاعتدالية الشاملة المذكورة والمزاج المركب الإنساني الحاصل فيها بعد حصول النفخ فيه كانت صورة ذلك البرزخ والتجلّي بما اشتملا عليه من الأسماء والحقائق والصفات الظاهرة والباطنة؛ كما قال ﷺ: **«إن الله خلق آدم على صورته، أو على**

صورة الرحمٰن»، فكان آدم عمًّا بحقيقته جامعًا كل ما جمعه البرزخ والتجلّي الثاني من الأسماء والصفات والحقائق الإلـٰهيّة والكونية، كما أن محمدًا ﷺ كان بحقيقته وصورته جامعًا كل ما جمعه البرزخ الأول من المفاتيح والواحد والأحد جمعية حقيقية أحدية بحيث لا يغلب حكم شيء شيئًا أصلاً، وكما كانت الملائكة من جملة قوى اليد المضافة إلى الصورة الرحمٰنية التي خلق آدم عليها، بل هو عين صورة تلك الصورة على ما ذكرنا، فكذلك كانوا ـ أي الملائكة ـ مظاهر أوصاف حقيقة آدم وأجزاء صورة جمعيته عليه السلام، وحقيقة آدم وصورته الجامعة كلّها.

وكمال كل إنما يظهر من جهتين وطريقين، **أحدهما**: من جهة كليّته وجمعيّة أجزائه، وإن كان كل جزء منه بمفرده ناقصًا، **والثاني** من جهة إضافة الكمال إلى كل جزء وجزء من أجزائه بإزالة النقصان عن كل واحد من أجزائه، فيظهر الكمال، ويضاف إلى الكل من جهة أجزائه، لا من جهة جمعيّته، أو من الجهتين جميعًا، فأراد الحقّ تعالى تكميل آدم، ومن شاء من خواص بنيه من كلتي الجهتين، فبدأ بتكميل أجزائه، وكان مبدأ ذلك التكميل خطاب الملائكة الذين هم أشرف أجزائه من الخلق على سبيل المشورة بقوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، حتى يظهر منهم ما كان كامنًا فيهم من النقصان الراجع إليهم من قبل إمكانهم وخصائص خلقيتهم.

فمن ذلك طعنهم وقدحهم في آدم عليه السلام، ومنه رميهم له ببهتان الهَتْك والسفك بدون مشاهدة صدور ذلك عنه، ومنه قذف المحصن، ومنه الشهادة عند الحاكم قبل الاستشهاد، ومنه ظنّ السوء فيه، ومنه التجسّس والتفحّص عن معايبه، ومنه إظهار ذلك بالقول، ومنه كون ذلك الإظهار عن استدلال عقلي بآلة الفعل، وهي الشهوة والغضب على فعل الفساد وسفك الدم، ومنه الإعراض في ذلك الحكم عن التيقّن والاستبصار والمعاينة، ومنه اغتيابهم لآدم في حضرة الحقّ، ومن ذلك حسدهم على فضيلته وصلاحيته للخلافة، ومنه حرصهم على جاه الخلافة، ومنه ظنّهم الغير المطابق أنهم يصلحون للخلافة، وإن كان مبنيًّا على أصل ظاهر، وهو حصول الجمعية لهم من ثلاث جهات:

إحداها: جهة حقيقة الحقائق الجامعة لجميع الكمالات السارية في كل جزء بكليّتها، **والثانية**: جهة الوجود المطلق الكلّي الجامع جميع الأسماء المشتمل على

كمالاتها، **والثالثة**: جهة الإمكان القابل كل صورة وحكم منها حكم الخلافة، إلّا أنهم حفظوا شيئًا وغابت عنهم أشياء، هي من شروط الخلافة منها ظهور هذه الموجبات الثلاث الجمعية المذكورة بالفعل على سبيل العدل بحيث لا يغلب حكم شيء منها أحكام أُخر مع كونها وتحقّقها ونشأتهم تعطي غلبة أحكام الوجوب وبساطته ووحدته على أحكام الإمكان وكثرته وتركيبه.

ومن الشروط الظهور والتلبّس بأحكام جميع المراتب الروحية والمثالية والحسيّة ومقتضياتها كلّها لإعطاء كل شيء حقّه بما يناسبه، مع عدم التقيّد بشيء من ذلك وهم محصورون في حكم مرتبة واحدة وقيدها حتى قالوا: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴿١٦٤﴾﴾ [الصّافات: الآية 164]، ومن الشروط المهمّة الارتباط بجميع الأسماء تعلّقًا أو تخلّقًا أو تحقّقًا، وليس لهم من التعلّق بالتواب والعفو والغفور والمميت وأمثال ذلك نصيب.

ومن أعظم شروط الخلافة العلم بجميع المراتب وبأهليها وبحقوقهم وأحكامهم، فإن الخلافة تقتضي التوسّط بين المستخلِف والمستخلَف عليهم، والأخذ من المستخلِف والإعطاء لهم، فمهما لم يعلمهم ومراتبهم واستحقاقهم لم يعط الخلافة حقّها، وليس لهم ذلك بالفعل على ما سيأتي بيان ذلك إن شاء الله تعالى.

ومنه إعجابهم بنفوسهم وتزكيتها بالنزاهة عن النقائص، ومنه رؤية عملهم وطاعتهم، ومنه إضافة فعل طاعة التقديس إلى أنفسهم لا إلى حول ربهم وقوّة عونه وتوفيقه وعصمته، ومنه تعرّضهم للاعتراض على ربّهم ومليكهم، فهذه ثمانية عشر خصلة ذميمة وخلّة سقيمة ظهرت منهم، وكانت كامنة فيهم وهم غافلون عنها.

وكان إبليس سبب ظهور ذلك منهم وحاملهم على ذلك، فأراد الحقّ تعالى تطهيرهم وتزكيتهم وتكميلهم بإزالة هذه النقائص عنهم لكونهم أجزاء من أراد تكميلهم ليتوجّهوا إلى إبراز صورته التي هي أتمّ مظاهر الكمال والتوجّه إلى الكمال عن تنبّه وتعرّض لقبول الطهارة عن تلك النقائص بحكم التنبيه المدرج في قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، فكان توجّههم إلى إيجاد صور العالم بأسرها عرشًا وكرسيًّا وسمٰوات وكواكب وأركانًا ومولدات، وإلى إنشاء ذلك

كلّه في ضمن التوجّهات والاجتماعات الأسمائيّة أصولاً وفروعًا قبل إنشاء صورة آدم الترابية الطينية كان بحكم انصباغهم بتلك الأحكام الكامنة فيهم، فلما حصلت لهم قابلية الطهارة عن ألواث تلك الخصال الناقصة الكامنة فيهم بحكم ذلك التنبيه المذكور حينئذ ظهر أثر حركة المحبّة الأصلية إلى تحقيق كمال الاستجلاء وحركة المفاتيح بحكم سرايتها فيها، وباقي الأُصول والفروع الأسمائيّة بحكم تلك السراية، وفي مظاهرها الروحانية التي هي الملائكة بعد حصول تلك القابلية المذكورة لهم، وتوجّهوا في ضمن التوجّهات الأسمائيّة من حيث أعيانهم، ومن حيث مظاهرهم المثالية والحسّية الفلكية والكوكبيّة من حيث أحكامها واتّصالاتها وتشكّلاتها المسعودة بعد تحقّق هذه المظاهر الفلكية والكوكبية في سلطنتها في أدوارها إلى تسوية هذا المزاج الإنساني والصورة العنصرية الآدمية.

وبعد التطوّرات في الأطوار الأربعة الترابية، ثم في الطينية بحكم اتّصال الجزء المائي فيه وعمله وظهوره وظهور أثره وخصائصه فيه، ثم الحمأ المسنون باتّصال الجزء الهوائي وظهور حكمه وخواصه في تركيبه، ثم الصلصالية بظهور أثر الجزء الناري وحكم خواصه فيه، فإذا تمّت التسوية باستعمال إحدى يديه المقدّسة تعالى وتقدّس المتعلق بها ظهورحكمته حينئذ إنشاء النشأة الأخرى بيمينه المقدّسة التي يتعلق بها ظهور آثار قدرته، فنفخ بها فيه من روحه الأعظم وهو توجيه وجه ظهوره الكلّي لتدبير هذا المزاج المسوى الكلّي، واستعمل الملائكة الذين هم كانوا كالقوى والأجزاء لهذه اليد اليمنى من غير قصد وحضور منهم معيّن وتوجّه خاص مضاف إليهم في ذلك، فلهذا المعنى أسند فعل النفخ إلى نفسه بصيغة الإفراد لا بصيغة الجمع، فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية 29]، ولم يقل: ونفخنا فيه من روحنا، فلمّا تمّت صورة آدم ومعناه وصار روحًا لنشأة العالم أعلاه وأسفله ومجلًى كاملاً قابلاً لظهور صورة الحقّ وجميع أسمائه الحسنى وصفاته العليا به وفيه على نفسه تعالى وتقدّس، حينئذ أخذ الحقّ جلّ جلاله في تكميله وقدّم على تكميل أجزائه بالفعل تكميل صورة جمعيّته بعلم الأسماء، فإن علم كنه الذات ممتنع، وعلم الأسماء كلّها ممكن؛ كما قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: الآية 31].

والأسماء على الحقيقة إنما هي تعيّنات نور الوجود المتحقّقة بحكم المعاني والحقائق مفيضًا كان أو مفاضًا، والألفاظ المركّبة من الحروف الدالّة على تلك

التعيّنات الوجودية هي أسماء تلك الأسماء، وهي مسمّيات بالنسبة إلى هذه الأسماء اللفظيّة والرقمية، فبقوله: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية 31] أُريد تلك المسمّيات بالنسبة، وبتأكيد كلّها أدخلت هذه الأسماء اللفظية والرقمية فيها، ولهذا ذكر هذه الأسماء الحقيقية بصيغة مختصّة بالذوات العاقلة، وهي لفظة هم وهؤلاء؛ فكأنه تعالى وتقدس عرّف وعلّم آدم حقيقة ذاته ـ أي ذات آدم ـ وما اشتملت عليه حقيقته ووجوده من الأسماء والصّفات والحقائق الحقية والخلقية الثابتة في المرتبة الثانية متميّزة بعضها من بعض من وجه غير الأسماء الذاتية الثابتة في الرتبة الأولى، فإنها على الحقيقة مسمّيات لتلك الأسماء المتعلق بها وجود العالم، فعرف بذلك التعليم والتعريف نفسه، وبتلك المعرفة ربّه، على ما قال: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، فكَمُلت ذاته من جهة جمعيّته بذلك.

ثم أراد أن يجمع له بين الجمعيتين، فشرع في تكميله من جهة أخص أجزائه الذين هم الملائكة حيث صاروا قائلين لذلك بحكم التنبيه المدرج في قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، فعرض كل ما علم آدم مما اشتملت ذاته عليه باطنًا وظاهرًا وخلقًا وحقًّا على الملائكة، وقال: ﴿أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية 31]، أي في ظنّ أهليتكم للخلافة، وفي ما استدللتم بعقولكم من شيء على شيء، فأخبروني بأسماء ما في بواطنكم من الأحكام الإمكانية التي اقتضت فيكم ما أبديتم من العصبية والقدح والدعوى والأنانية، واستدلّوا بما أظهر، ثم على ما كنتم في بواطنكم وما قدرتم على إظهارها لغلبة حكم حقائقها فيكم وبأسماء ما في ظواهركم من الوجود، وما أفضيت منه في عوالمكم من ملكوت كل شيء مفصّلاً، وأخبروني أيضًا بأسماء ما اشتمل عليه العالم الأعلى والأسفل المشهود لكم لغة أو خاصيّة موسومة به.

وأخبروني أيضًا بأسماء ما اشتمل عليه ذات آدم من خصائص حقّيته وخواص خلقيّته، فإن هذا العلم من خصائص الخليفة الذي من شرطه أن يكون على صورة مستخلفه، فحيث كانت الملائكة محصورين بحكم عالمهم ونشأتهم لم يهتدوا إلى معرفة ما كان خارجًا عنها، فاعترفوا بالعجز والقصور، وقالوا بلسان نشأتهم: سبحانك من أن يعلم أحد شيئًا مما ظهر وبطن إلا ما علمته ذلك إمّا بالفطرة أو بالتعليم الكسبي، ومن أن يعارض قولك وحكمك وحكمتك وعلمك ويقاوم أحد سطوات عتابك وتبعات خلافك ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البَقَرَة: الآية 32] بالفطرة

والجبلة من حيث نشأتنا ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البَقَرَة: الآية 32] بما سائلنا عنه الحكم بإيداعه فيما يأهل لذلك.

فلمّا بانَ عجزهم وتنصّلوا عما قالوا وما فعلوا عاد إلى تكميلهم بواسطة أصلهم وكلّهم فقال لآدم: أنبئهم بأسماء المسميات الذين هم عين أسمائنا الذاتية والصفاتية والفعلية والحالية المرتبية المفيضة منها والمفاضة والمتعلقة بنشأتهم وغيرها، فلما أنبأهم آدم بذلك حينئذ علموا وكملوا بذلك العلم من جهة كلّهم وكمل بكمالهم كلّهم كمالاً آخر من جهة أجزائه، ثم ذكرهم تحقيق قوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، بتكرار قوله: ﴿أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البَقَرَة: الآية 33] من الأسماء السارية آثارها فيها بالحكم الإيجادي مع الآنات، وهي التي تخلق وتحقّق بها آدم عليه السلام: ﴿وَأَعۡلَمُ مَا تُبۡدُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 33] من أحكام وجودكم ﴿وَمَا كُنتُمۡ تَكۡتُمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 33] من أحكام إمكانكم ومقتضيات حقائقكم، فعلّمتها جميعًا آدم وأودعتها في ظاهره وباطنه وقلبه وسرّه وسرّ سرّه؛ لكمال قابليته وجمعيّته وتمام نشأته، فجعلته بهذه القابلية التامّة خليفتي في كمال معرفتي إياي وشهودي نفسي به فيه وفي كل شيء، وفي محبّتي ذاتي مطلقًا ومقيّدًا، وظهور لنفسي بكمالي الذاتي والأسمائي مجملاً ومفصّلاً، وفي تصرّفي في ملكي ومللي، فانقادوا وأُخضعوا له خضوع الجزء للكل والفرع للأصل، فخضعوا له جميعًا واعترفوا بكلّيته لهم ما عدا إبليس الذي لم يفهم ما قيل، وهدى إليه بحكم انحرافه وبُعده من قبول الحقّ، فإن نشأته نارية مقتضية للاستعلاء والاستكبار، وبون ما بين نشأته ونشأة آدم، فإن هذا في غاية التنزّل والضّعة، وذلك في نهاية الاستعلاء والتكبّر والترفّع، فلذلك لم تؤثر فيه الحكمة ونور الهداية، فلم ينقد لآدم، ولم يعترف بكلّيته وأخرج عن دائرته، فخرج وبَعُد من الكمال إلى النقصان والخذلان، فإنه لم يقتصر على عدم القبول وترك الانقياد حتى بدأ بوصف المقابلة واللّجاج والاحتجاج بحجج وهمية لائقة بنشأته، فقال: إن كان علّة اجتباء آدم جمعيته فأنا أيضًا جامع بين نشأتي الروح والحسّ ونشأتي أرفع وأقدم وألطف من نشأته، فإن النار أرفع وألطف وأقدم من التراب والطين، وخضوع الأعلى للأدنى يخالف مقتضى الحكمة، فحجب بوهمه وأبعد بحجّته ولجاجه واعتراضه في مقابلة الأمر المطاع، وكان ملقي الشبهة أولاً بين الملائكة والحامل لهم على القدح والطعن في آدم عليه السلام، وعلى الدعوى والترفّع

والإعجاب بأنفسهم ولسانهم في إظهار ذلك بقول: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، إنما كان إبليس بدليل إعطاء نشأته ذلك على التخصيص دون نشأة الملائكة، فإن أحدًا لا يظهر شيئًا إلّا بما فيه من ذلك بالفعل أو بالقوّة، وليس في نشأة الملائكة مما يقتضي الفساد والسَّفك حتى ينبعث أثر ذلك منهم ويغلب عليه خلافه، فينكر على ذلك الأثر المغلوب به قوله عزّ من قائل: ﴿وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: الآية 34]، أي من الساترين الأمر والملبسين الحال على الملائكة قبل أن يؤمن بسجود آدم عليه السلام، حتى وافقوه ورضوا بالإنكار والاستبعاد لخلافته والطعن فيه إشارة إلى ما ذكرنا أن حاملهم على ذلك الإنكار، ومباشر ذلك إنما كان إبليس لحمله ووهمه وحكم نشأته واقتضاء غلبة أحكام الوهم عليه أعاذنا الله تعالى من الجهل المبعد والحساب المشتّت ونفعنا بالعلم والهداية والتقوى إنه يسمع ويجيب.

وهذا دليل واضح على أن الملائكة والأرواح والعقول لهم الترقّي والزيادة على خلاف ما زعمت الفلاسفة هداهم الله .

الأصل الرابع

في مراتب الإنسان وأطواره وأحواله
وكيفية رجوعه إلى مرجعه ومآله

وإذ قد تحقّق عندك مما سبق به التقرير أن أول ما تعين من الغيب الحقيقي إنما كانت الوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبة الأحدية المسقطة للاعتبارات، ونسبة الواحدية المثبتة جميعها إليها على السَّواء، وأن هذه النسبة السوائية هي عين البرزخية الأُولى التي قلنا إنها الحقيقة الأحمدية وحقيقة الحقائق القابلة للتجلّي الواحد الأحد على نفسه، وهذا التجلّي المذكور الذي له أحدية الجمعية بين النسبتين هو عين النور الأحمدي المشار إليه بقوله ﷺ: «**أول ما خلق الله تعالى نوري**»[1]، أي: قدّره على أصل الوضع اللغوي، وهو ـ أعني التجلّي المذكور ـ أصل جميع الأسماء الإلـٰهيّة المضاف إليها الربوبية والإصلاح والملك والسيادة بالنسبة إلى جميع الحقائق الكونية ومنشأها ومرجعها ومنتهاها المشار إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العَلق: الآية 8]، وبقوله: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النّجم: الآية 42]، وأن هذا التجلّي الأول المذكور متضمّن كمالاً ذاتيًّا متحقّقًا عند حقيقة السوائية بلا شرط شيء ومتعلّقًا بهذه الرتبة الأُولى وكمالاً أسمائيًّا متعلّقًا ظهوره عند غلبة أثر الواحدية بشرط تحقّق البرزخية الثانية التي هي صورة البرزخية الأُولى وظلها القابلة للتجلّي الثاني الذي هو صورة التجلّي الأول وظلّه الغالب عليه حكم الواحدية، وظهور أثر ما يتضمّن من تفصيل صور اعتباراتها التي أعيانها كانت مندرجة في عين الواحدية في الرتبة الأُولى.

أما **الكمال الذاتي**، فمقتضاه الأول كمال جلاء الذات الأقدس الواحد الأحد وهو ظهوره لنفسه بجميع اعتبارات الواحدية ومقتضياتها وخصائصها مندرجة جميعًا في عين الواحدية على نحو ما ظهرت وتظهر صورها مفصّلة في المراتب إلى

---

(1) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه؟

الأبد، فكان الذات الأقدس بهذا الظهور له والشهود في مجلى عين البرزخية الأولى في المرتبة الأولى غنيًّا عن العالمين بظهورهم التفصيلي في المراتب إلى الأبد؛ لحصول علمه بهم وشهوده إياهم بجميع أحكامهم ومقتضياتهم عند اندراجهم في واحديته شهود مفصّل في مجمل.

وأما مقتضى الكمال الذاتي آخرًا، فكمال استجلاء الذات الأقدس الواحد الأحد وهو ظهوره لنفسه بأحدية جمعه بين جميع صور اعتبارات واحديته برجوع كلّها إليه بموجب قوله: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123]، بحيث لا يظهر أثر غلبة شيء منها على شيء، على نحو ما كان عند كمال الجلاء المذكور واجتلاء ذاته بأحدية جمعيّته على نفسه من حيث مظهر كمالي إنساني لعين تلك البرزخية الأُولى مضاهٍ لها بكمال عدالته وأحدية جمعيّته بتلك العدالة وبسمع هذا المظهر وبصره المنصبغين بحكم جمعية تلك البرزخية وكمال سوائيّته، وذلك المظهر الحقيقي صوري، وهو عين المزاج المطهر الأعدل المحمدي، ومعنوي وهو قلبه التقيّ النقيّ الذي وسع الحقّ من حيث تجلّيه الأول المذكور لكمال جمعيّته ومضاهاته لعين البرزخية الأولى حيث لا يسعه أرضه ولا سماؤه لتقيّدهما بمعنى ووصف خاص، فصورته العنصرية صورة محمدية؛ كما أن معناه وباطنه وحقيقته التي هي عين البرزخية الأُولى كانت حقيقة أحمديّته ﷺ، ولتحقيق حكم الفردية والوترية المحبوبة تكون صورة وارث ذوق ولايته لا حقيقة نبوّته ﷺ الذي هو الخاتم أيضًا عين ذلك المظهر.

وأما **الكمال الأسمائي**، فمقتضاه أيضًا كمال الجلاء والاستجلاء. **أما كمال الجلاء** فيه فقسمان، **أحدهما**: ظهور تجلّيه الثاني الغالب على حكم الواحدية الذي قابله ومجلاه الحقيقي عين البرزخية الثانية المشتملة على أُصول الصفات السبعة التي هي معيّنات الأئمة السبعة الأسمائية من عين التجلّي الثاني، وكذا هي معيّنات سبع حقائق إنسانية ظاهر في كل واحد منها أثر خفيّ من هذه الصفات والأسماء السبعة مع اشتمال كل واحد منها على الكلّ اشتمالاً حقيقيًّا لقوّة انتسابه وقربه من حكم البرزخية الأُولى الجامعة، ثم انتشئت سبع حقائق إنسانية أخرى منها، وظهرت في تفصيل هذه البرزخية الثانية التي هي الحضرة العمائية، وحكم هذه السبعة الثواني على عكس حكم السبعة الأول، ثم تفرّع منها في عين الحضرة العمائية وفي طرفيها اللذين هما حضرة الوجوب وحضرة الإمكان حقائق أسمائية

إلـٰهيّة مضاف إليها الفعل والتأثير وحقائق كونية مضاف إليها القبول والتأثّر، وفي عينها حقائق إنسانية منتشئة بعضها من بعض أجناسًا وأنواعًا وأشخاصًا كما قدّمنا، وهذه كلّها صور اعتبارات الواحدية صورًا معنويّة ظاهرة بالنسبة إلى الحقّ من كونها نسبة، لا بالنسبة إلى أنفسها من كونها خلقًا أغيارًا.

وأما القسم الثاني من كمال الجلاء المنسوب إلى الكمال الأسمائي ظهور صور اعتبارات الواحدية بصور آثار الأسماء الإلـٰهيّة والقوابل الكونية، وتسمّى الهيئات الاجتماعية المتحصّلة منها خلقًا وغيرًا، وذلك بأن ظهر أثر من التجلّي الثاني المسمّى بالنفس الرحمـٰني من كونه مفاضًا متصوّرًا بصور الأرواح، فصار كل روح وروحانية كل شيء مظهر الاعتبار من الواحدية، ثم هكذا تصوّر بصور مثالية، ثم بصور حسّية بسيطة ومركّبة عرشًا وكرسيًّا وجنّات وسمـٰوات وكواكب سيارات وثابتات وأركانًا ومولدات، فصارت كل صورة روحانية كلّية مظهرًا روحانيًّا لاسم كلّي من الأصول والأُمّهات أو فروعها الكلّية والجزئيّات مظاهر أسماء جزئية بالنسبة إليها، وكل مظهر مثالي كلّي مظهرًا لحقيقة أو اسم كلّي منها، وكل صورة كلّية من صور الأفلاك والسمـٰوات مظهرًا حسيًّا كليًّا لحقيقة كلّية أصلية، والجزئيات مظاهر الجزئيات، وكل كوكب كلّي مظهرًا لاسم أصلي كلّي، والجزئيات مظاهر الجزئيات إلى أن ينتهي الأمر إلى المظهر الإنساني الآدمي الذي بظهور صورته تمّ كمال الجلاء.

وهذه الصور والمظاهر الكونيّة كلّها متّسمة بسمة الغيرية والخلقية، فلم يشهد ولم يدرك كل واحد منها إلّا خلقًا وغيرًا سواء كان المدرك المشهود نفسه أو مثله، وبهذه الصور والمظاهر ظهر وتحقّق الكمال الاختصاصي المقدّر لكل اسم إلـٰهيّ من أصول الأسماء والصّفات الإلـٰهيّة وفروعها بسبب ظهور آثارها ومقتضياتها وأفاعيلها بها وفيها، فاعلم أن كل ما تركّب من الأركان في مراتب اعتدالات المولدات إنما هو من نتائج آثار الأسماء والصفات الإلـٰهية بوساطة مظاهرها الفلكية والكوكبية وتشكّلاتها واتّصالاتها بمقتضى الحكمة الإلـٰهية الغالب حكمها في هذه النشأة الحسّية لتعلق جميع الأشياء فيها بأسبابها وعلله القريبة أو البعيدة غالبًا، فلم يوجد شيء غالبًا فيها بغير سبب وعلّة ظاهرة؛ فلا جرم كان من مقتضى كمال الحكمة الإلـٰهية تأثير الأسماء والصفات الكلّية المذكورة بوساطة مظاهرها الفلكية والكوكبية بأن يكون كل فلك كلّي مظهرًا لحقيقة إلـٰهيّة كلّية من الأصول والأُمّهات

المذكورة، وكل كوكب من السيارات مظهرًا لاسم كلّي من الأئمّة السبعة الأسمائية، مع أن لكل صفة واسم في كل فلك مظهرًا خاصًّا من جهة التشكّلات والاتصالات الكوكبية، وأن تكون الغلبة والسلطنة في كل مدة زمانية لفلك من الأفلاك السبعة ولكوكب هو بمنزلة النفس المدبّرة لصورة ذلك الفلك، بحيث تكون أحكام الاسم والحقيقة اللذين كان ذلك الكوكب والفلك من مظاهرهما غالبًا وسابقًا على أحكام الباقي حتى يتعيّن في تلك المدة، ويظهر من أجناس صور المولدات وأنواعها وأشخاصها كل ما كان وجوده وحقيقته من فروع ذلك الاسم الصاحب السلطنة وحقيقته مع مدد باقي الأسماء من حيث مظاهرها المغلوبة لها في ذلك، فبهذا الوجه ظهرت وتمّت جميع الكمالات الاختصاصية المتعلّقة بهذه الأسماء والصفات السبعة الأئمّة بأحكام تميّزاتها وتعيّناتها الخصوصية، وبانتهاء أدوار سلطنة هذه المظاهر الفلكية والكوكبية لهذه الأئمّة السبعة المذكورة تحقّق ظهور كمالاتها وكمالات هذه المظاهر الفلكية والكوكبية أيضًا بإظهار ما يكون تحت حيطة كل واحد منها من أجناس تراكيب المولدات وأنواعها وبعض أشخاصها، فتمّ حينئذ وانتهى حكم كمال الجلاء.

ثم ابتدأ لكل واحد من مظاهر هذه الأئمّة السبعة الأسمائية والصفاتية - أعني مظاهرهما الفلكية والكوكبية وتشكّلاتها واتّصالاتها - دور سلطنة أخرى لتحقيق كمال الاستجلاء الذي هو شهود التجلّي الثاني الغالب حكم الواحدية فيه على نفسه المشتمل على جميع أسمائه وصفاته بالفعل، من حيث القلب المضاف إلى المظهر والصورة الإنسانية الذي كان ذلك القلب والصورة مظهرين مضاهيين معنًى وصورة للبرزخية الثانية مشتملين على جميع الأسماء والصفات الإلـهيّة والحقائق الكونية وأحكامها وعلى المراتب الإلـهيّة والكونية، مع أثر خفي ظاهر فيهما من أحد الأسماء السبعة، وظهور التجلّي الثاني لنفسه من حيث ذلك المظهر الإنساني وقلبه به وبسمعه وبصره فيه شهود مفصّل في مجمل، وبه وببصره وسمعه فيما خرج عنه شهود مجمل في مفصل، وذلك ليتحقّق بهذه المظاهر العنصرية الكمالية الجمعية الإجمالية الإنسانية رجوع كل اسم من هذه الأُصول الكلّية الأسمائية السبعة بعد تحقّقه بكماله الاختصاصي المقتضي تميّزه بأثر وحكم ووصف معيّن مميّز بحكم المراتب والمظاهر، واقتضاء تفصيلها وتميّزها إلى أصله المقتضي إجماله واشتماله وجمعيّته، ليكون جامعًا بين الكمالين الجمعي والتفصيلي والاشتمالي

والاختصاصي، ويعود التجلّي الثاني بهذه الكمالات إلى أصله الذي هو التجلّي الأول، فينبعث منه بحكم هذه الكمالات ميل إلى كمال استجلائه المذكور شأنه؛ فلا جرم لما كان أخص خواصّ الصورة الإنسانية النطق من حيث جميع المراتب والقول الظاهري والباطني، فإن في غيره من الصفات يشاركه غيره من حيث بعض المراتب لا كلّها، فكان مبدأ سلطنة أدوار مظاهر الأسماء والصفات لتحقيق كمال الاستجلاء الأسمائي مظهرًا لقول واسم القائل، فاقتضى التجلّي الثاني من حيث الاسم القائل بحكم الحقيقة الحبّية الأصلية وتحريكها للمفاتيح بحكم السراية فيها للتوجه الخاص من حيث توجهات مظاهرها الأسمائية واجتماعاتها من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والحسّية الفلكية والكوكبية بعد تحقّقها كلّها بكمالاتها الاختصاصية إلى تخمير طينة آدم عليه السلام؛ لكون جميع هذه المظاهر من جملة القوى والأجزاء لليد التي تضاف إليها تسويته، ثم نفخ فيه بلا واسطة من روحه الأعظم كما بيّنّا.

وحيث كان أثر الاسم القائل فيه أقوى لا جرم اختصّ بإنباء الأسماء للملائكة، وكان موقفه في البرزخ برزخية السماء الدنيا بمجاورة كوكب القمر المختصّين بمظهرية القول والقائل، ولهذا كان فيها بيت العزّة الذي هو محل نزول القرآن جملةً، ونحو ذلك من أحكام التناسب الظاهرة عند الباء في ذلك، فكانت صورة آدم عليه السلام الجامعة بين جميع الكمالات أصلاً ومنشأً لجميع الصور الإنسانية التخطيطية؛ كما أن معنى محمد ﷺ وحقيقته التي هي حقيقة الحقائق منشأً وأصل لجميع المعاني والحقائق والأرواح الإنسانية وغير الإنسانية، فبعدد الحقائق السبعة الأصول التي اشتملت عليها البرزخية الثانية من جهة إجمالها وحاق اعتدالها تعيّنت مظاهر إنسانية صورية مزاجية عنصرية ومعنوية قلبية قابلة لاجتلاء التجلّي الثاني بجمعيته، واشتماله على جميع الأسماء الإلـٰهيّة الأصلية الكلّية والجزئية مع أثر خفي من تميّز، والاختصاص بوصف ومعنى من هذه الحقائق السبعة الأصلية فيه عند ظهوره في مجلى واحد من هذه المظاهر الإنسانية، فظهر حكم ذلك الأثر الخفي في مشاهده وأذواقه المتعلّقة بطرف ولايته وفي إخباراته وإنباءاته وعمارة نشأته المتعلّقة بطرف نبوّته، وسمّي كل واحد من هذه المظاهر الكلّية الأصلية الإنسانية الكمالية خليفة وكاملاً وأولي عزم من شأنه الصبر والثبات في حاق الوسطية بين الحق والخلق ليأخذ المدد من الحق بحقّيته الظاهر حكمه

وأثره، ويعطي الخلق بخلقيته فلا يميل إلى طرف فيهمل حكم الطرف الآخر، ولا بدّ لكل خليفة كامل من ميزان كلّي من طرف الحقّ معتدل يحفظ حكم الوحدة والعدالة على طرف خلقيته التي يتعلق به جانب نبوّته في نفسه أولاً، وفيمن يأخذ المدد الوجودي الوحداني بوساطته ثانيًا؛ لأن لا تعتوره الأحكام الإمكانية والآثار المتكثّرة النفسانية والشيطانية يسمّى ذلك الميزان شريعة.

فإن كان ذلك الميزان ميزانًا قوليًا كليًا مشتملاً على ذكر جميع ما اشتملت عليه حقيقة هذا الكامل ووجوده من الأوصاف والأخلاق والمشاهد والأذواق على سبيل التكميل والتوصيل إلى جناب الجليل الجميل، إمّا من حيث إجمال حقيقته ووجوده الظاهر بصورته الإجمالية الإنسانية، وإمّا من حيث تفصيلها الظاهر بصور، ومن هو تحت حيطته حقيقةً ووجودًا من قومه الذين منهم الظالم، ومنهم المقتصد، ومنهم السابق؛ فذلك الميزان هو الكتاب العزيز المنزّل على كل خليفة كامل، وإن كان ذلك الميزان خاليًا جزئيًا بالنسبة، فهو شرع جزئي مضاف إلى كل نبيّ ورسول أصله ومنبعه ذلك الميزان القولي الكلّي؛ كما أن كل ما عدا الخلفاء الكاملين من الأنبياء والرُّسل كانت حقائقهم ووجودهم متفرّعة من حقائق الخلفاء الكاملين ومن وجودهم، فنسبة الخلفاء حقيقةً ووجودًا نسبة الأُصول والأجناس ونسبة كل طائفة من الرسل والأنبياء منهم نسبة الفروع والأنواع، وهكذا نسبة الأُمم إليهم ونسبة هذه الخلفاء الكاملين حقيقةً ووجودًا بالنسبة إلى حقيقة الحقائق التي هي الحقيقة الأحمديّة والبرزخية الأولى، وإلى التجلّي الأوّل الذي هو باطن الوجود والنور الأحمدي نسبة الأنواع والأجناس إلى الجنس الأعلى الذي يقال له جنس الأجناس؛ ففي كل مدة سلطنة دورة من أدوار هذه المظاهر الفلكيّة والكوكبية ظهر خليفة من هؤلاء الكاملين، ولم يكن يتمّ وينتهي حكم سلطنة تلك الدورة حتى يظهر فيها ويكمل كل من كان وجوده وحقيقته من الأنبياء والرُّسل ومتابعيهم من فروع حقيقة ذلك الخليفة الكامل الذي كانت سلطنة الدورة مضافة إليه، ومن فروع وجود الكامل الكلّي كمالاً يناسبه، ولا بدّ من أن يظهر في مدة سلطنة دورة كل خليفة وأُولي عزم سبع مظاهر لهذه الحقائق السبعة الأُصول من حيث غلبة حكمها الاختصاصي على كل واحد من هذه المظاهر على مثال الأبدال السبعة في هذه الأُمّة المحمدية، إلّا أن هٰهنا نكتة لا بدّ من التنبيه عليها، وهي أن كل من كان مظهرًا للتجلي الثاني من حيث ظهور حكم اشتمال كل اسم أصلي من الأُصول

السبعة على الجميع مع أثر خفي من أحدها من حيث حاق البرزخية الثانية كان أولي عزم كاملاً وخليفة للحق بلا واسطة وتجلّياته ذاتية، وكل من كان من السبعة التابعين لكل واحد منهم لكونه مظهر أحد هذه الأُصول السبعة من حيث ظهور حكم تميّزه واختصاصه الثابت في الحضرة العمائية كان خليفة بواسطة ذلك الكامل الذي هو تبع له وتجلّياته صفاتية أسمائية لا ذاتيّة، فكان لكل خليفة كامل سبع خلفاء غير كاملين، وهكذا الحكم في الأقطاب المحمّديين، فإذًا كل كامل خليفة ولا ينعكس، فتدبّر هذا تعرف الفرق بين مرتبة الكمال وبين مرتبة الخلافة، وتعلم أن الكمّل قليلون والخلفاء كثيرون، وأن بين كل كاملين ربما يكون خلفاء يقومون مقامهما لقرب مقام الخلافة من مقام الكمال، وغير ذلك من الأسرار التي لا يطّلع عليها إلا الندر من الكبار.

فإذا تمّ وكمل كمال الجلاء والاستجلاء التفصيليين المختصّين بالتجلّي الثاني، وانتهت سلطنة أدوار مظاهر تعيّناته التفصيلية برجوعها إليه ورجوعه بتلك الكمالات إلى أصله الذي هو التجلّي الأوّل، وانبعثت منه بحكم الانصباغ بتلك الكمالات حقيقة المحبّة الأصلية وميلها الذاتي إلى كمال استجلاء هذا التجلي الأول الذي قصصنا عليك نبأه آنفًا، وتوجّهت المفاتيح بحكم ذلك الانصباغ إلى تحقيق هذا الكمال، وتنزّلت إلى الرتبة الثانية وتوجّهت الأُصول والفروع المذكورة بكمالاتها الاختصاصية والاشتمالية بتبعيّتها، واجتمعت متوجّهة إلى ذلك من حيث مظاهرها الروحانية، وحينئذ عادت سلطنة الأدوار الجزئية ـ أعني أدوار السمٰوات السبع وأنجمها ـ إلى سلطنة الدورة العرشيّة المحددية الكلية الأصلية الوحدانية، وحكم اقتضائها الكلّي الإجمالي الجمعي الكمالي للمظهر الحقيقي الأكملي لحقيقة البرزخية الأولى الأصلية؛ كما أشير إلى عود السلطنة المذكورة بقوله ﷺ: **«إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السمٰوات والأرض»**(1)، يعني: يوم بدأ خلقهما كانت السلطنة للدورة العرشيّة الوحدانية الاعتدالية، واقتضاؤها كان وحدانيًا، ومقتضاها أيضًا أمر وحداني اعتدالي، وهو العنصر الأعظم المجمل المرتوق الذي كان مادة السمٰوات والأرض، وهي وحدانية معتدلة بين حقائق

---

(1) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدة منها: باب ما جاء في سبع أرضين. . .، حديث رقم (3025) [3/ 1168]؛ ورواه مسلم في صحيحه باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، حديث رقم (1679) [3/ 1305]؛ ورواه غيرهما.

العناصر الأربعة وتعيّناتها وتميّزاتها، وبعد فتق تلك المادة وتعيّن السمٰوات وأدوارها انتقلت سلطنة دورة الاقتضاء في كل وقت إلى واحد منها لحكمة في ذلك ذكرنا نبذة منها، ولأجل اختلافات أحكامها بحسب تفاوت قابليتها الجزئية ظهر التفاوت بالكبائس ونحوها في مقدار الزمان وعند انتهاء أدوارها في رجوع حكم التفصيل إلى الإجمال عادت سلطنة الأدوار إلى أصل الزمان الذي هو الدور العرشي، فبطلت الكبائس والنسيء وعاد حكم اقتضاء الزمان والدور إلى حكم الوحدة والاعتدال؛ فلا جرم حان زمان استجلاء التجلّي الأول الواحد الأحد الذي له أحدية الجمعية بين حكمي الواحدية والأحدية يتعيّن مزاج عنصر إنساني وحداني يكون مظهرًا للبرزخية الأولى، ولكن مظهرًا صوريًّا، ويتعيّن قلب من عين ذلك المزاج تقي نقي يكون ذلك القلب صورة معنوية للبرزخية.

ولما تسارعت المفاتيح باقتضاء الحركة الحبّية الأصلية وسرايتها فيها من حيث مظاهرها السبعة الأئمة الأسمائية وفروعها الكلّية بعد تحقّقها بكمالاتها الاشتمالية والاختصاصية، ومن حيث مظاهرها الروحانية بعد تحقّقها بكمالاتها الاختصاصية أيضًا، ومن حيث مظاهرها المثالية الكلّية أيضًا بكمالاتها الحاصلة لها وبحكم اقتضاء الدورة العرشية بسبب عود السلطنة والحكم الكلّي إليها ونفاذ حكمها الاعتدالي الوحداني، وسراية ذلك الحكم في باقي الأدوار بعد تحقّقها بكمالاتها الاختصاصية، فتوجّه جميع ما ذكرنا إلى تعيين المزاج الأعدل المحمّدي المذكور، فتعيّن وجوده من حضرة التجلّي الأول متنازلاً مارًّا على جميع المراتب وأحكامها وآثارها الوحدانية المعتدلة المتكاملة بحكم ظهور تلك الكمالات المذكورة بلا توقّف ولا تعويق، فظهر ذلك التجلّي الوجودي بصورة غذاء معتدل صورةً وحكمًا، وتناول ذلك الغذاء عبد الله وآمنة بأحسن وجه في أسعد وقت، واستحال إلى النطفة في أعدل زمان، وظهر أثر المحبّة الأصلية فيهما بصورة الشهوة في أكمل حالة ووجه، وصحّ الاجتماع واستقرار تلك النطفة المباركة الميمونة في الرحم في أيمن ساعة وأسعد طالع بحكم اقتضاء الدورة العرشية الوحدانية الاعتدالية وسلطنتها وسراية حكمها في جميع الأدوار كما ذكرنا، وقام كل واحد من الأسماء الإلـٰهيّة من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والحسّية الفلكية والكوكبية من حيث كمالاتها الحاصلة لها جميعها برعاية ذلك المزاج الأكمل والأعدل، وتربيته في جميع أطواره وبعد تمام تسويته تعلّق الروح الأعظم الأقدم الأوحد الذي هو القلم الأعلى من

حيث نسبة ظهوره بصورة التفصيل في اللّوح بموجب أمر «اكتب ما هو كائن»، وتوجّه نحو العالم للإصلاح والتدبير والتربية بوصف الكلّي الجملي لهذا المزاج الأعدل المسوّى في أكمل وقت وأعدل ساعة.

ثم ظهر في أيمن الأوقات والساعات في عالم الحسّ وأضاء بنوره عند ظهوره العالم شرقًا وغربًا، كما أخبرت أمّه آمنة عن ذلك في حديث طويل، ثم تصدّى لتربيته من المهد إلى أوان بلوغه ذلك التجلّي الأول ومفاتيح الغيب سرايتها في الأسماء الكلّية والجزئية ومظاهرها كلّها، إلى أن حملته حرارة مطلوبيّته على التخلّي في غار حراء وأمرته إمارة محبوبيته بأن يتحقّق بسر إسراء ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ﴾ [الإسرَاء: الآية 1] حتى انتهى إلى ما انتهى من الكمال والأكمليّة التي ما فوقها رتبة ولا غاية ولا مبدأ ولا نهاية في النبوّة والرسالة والولاية، والحمد لله وحده على تلك الكفالة والكفاية وكمال العناية التي من أكملها نفعًا وأشملها حكمًا تعيّن ميزان قولي كلّي جمعي أكملي له هو الكتاب العزيز والقرآن الحكيم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد المبين، والمتضمّن هذا الكتاب بيان شريعته العام الحكم الشامل النفع الجامع خلاصة جميع الشرائع المتصدّية لتكميل الهيئات البدنية؛ كالأفعال والأقوال، ومتضمّن أيضًا بيان دقائق علم الطريقة المتعلّق بها تكميل الهيئة النفسانية والروحانية؛ كتعديل الأخلاق ومعرفة آفات النفس ونحو ذلك، ومتضمّن أيضًا بيان علم الحقيقة الذي هو معرفة الحقّ تعالى وأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فكان الظاهر والنازل من الغيب إلى الشهادة؛ كتابين أحدهما كتاب فعلي والثاني كتاب قولي.

أمّا الأوّل: فهو الكتاب المبين الظاهر بالقدرة والفعل وهو العالم، فكل حقيقة مفردة كلّية منه إذا اعتبرت من حيث انفرادها من لوازمها وتوابعها هي بمنزلة حرف، وإذا اعتبرت من حيث قابليتها الأصلية لإضافة الوجود إليها وقبولها ذلك باستعدادها كانت بمثابة اسم.

وإذا اعتبرت من حيث نفس قبولها ذلك بأثر الطلب الاستعدادي كانت بمنزلة فعل، وإذا اعتبرت مقترنة بالوجود بحكم تلك اللوازم المذكورة فأفادت معنى الخلقية والموجودية وحكم الغيرية كانت بمنزلة كلمة، وإذا أفاد ذلك الاجتماع معاني متناسبة دالّة على حقيقة واحدة؛ كإضافة الحياة والعلم والإرادة ونحو ذلك إلى تلك الحقيقة كانت بمثابة آية، وإذا أفاد ذلك مع جميع مرتبة من المراتب

الأسمائية أو الكونية إيّاها ودخولها في حكمها كانت بمنزلة سورة، وإذا أفاد ذلك مع اعتبار إحاطتها بجميع المراتب الأسمائيّة والكونية الكلّية والجزئية المندرجة في الرتبة الثانية والبرزخية المضافة إليها كان كتابًا مبيّنًا ومختصرع ومحمل صورته بالفعل آدم وجميع الخلفاء الكاملين وأولو العزم من الرسل قبل محمد صلّى الله عليه وعليهم أجمعين.

وأمّا إذا أفاد ذلك الاجتماع المحيط أحدية جمع مضافة إلى حقيقة الحقائق داخلة فيها الرتبة الأُولى والبرزخية الكبرى بحكم سرايتها في جميع المراتب بحيث لم يكن مشهودًا إلا لشاهد واحد ووارثه الحقيقي كان ذلك بمنزلة القرآن ومختصره ومجمل صورته الأجمع صورة محمد ﷺ.

وأمّا الكتاب الثاني القولي، فهو الكتاب الحكيم القولي المحكم بنيان كمال ذلك الكتاب المختصر الفعلي المذكور، وذلك متفصّل متنوّع بحسب الحقائق والأُصول المذكورة المشتملة عليها البرزخية الثانية، فللتجلّي الثاني من حيث أثر كل واحد منها نزول وله مظهر كلّي في نزوله ذلك، ومن حيث ذلك المظهر النزولي دور سلطنة كما ذكرنا، وله أي للتجلي الثاني عروج من نزوله ومظهر كلّي جمعي إنساني في عروجه، وذلك المظهر العروجي عين كل خليفة كامل ما عدا نبيّنا ﷺ، وله كتاب محكم بنيان كماله مبيّن له نقطة اعتداله في جميع حركاته وسكناته وأفعاله وأقواله وأحواله، بل أحوال متابعيه وقومه وآله، وذلك نحو صحف آدم وشيث وإدريس وإبراهيم وموسى وداود وعيسى عليهم السلام.

وأمّا القرآن الحكيم، فهو الجامع لأحكام جميع تلك الحقائق والأسماء الكلّية الأصلية السبعة الأئمّة أحدية جمع بحيث لم يظهر أثر من شيء ولم يغلب على شيء منها النازل ذلك الكتاب على المظهر الأحدي الجمعي لتلك الأحدية الجمعية وهو نبيّنا محمد ﷺ، وهو القرآن المحكم بنيان أكمليّته والمترجم والمبين عن حاق برزخيّته واعتداله في جميع أقواله وأفعاله وأوصافه وأخلاقه من صورته الإجمالية المحمدية والتفصيلية المختصّة بمتابعيه وقومه أولاً وآخرًا حتى قالت عائشة رضي الله عنها حين سُئِلت عن خلقه: كان خلقه القرآن، بيان خبير عليم بذلك حاصل لها ذلك العلم والخبرة من مشكاة تلك الحضرة الأحدية الجمعية النبويّة المحمدية صلوات الله وسلامه عليه أكمل صلاة وتحيّة وسلام.

فصــل

ثم اعلم أن الأسماء الذاتية والصفاتية الكلّية من جميع الوجوه كباطن الاسم الله والرحمٰن وظاهرهما ومفاتيح الغيب والأُصول المذكورة المشتملة كل واحد منها على الجميع، والأسماء الكلّية أيضًا من وجه دون وجه، كالأسماء الإلـٰهيّة التي هي كالفروع لها المتبوعة كلّها الداخلة في عدد التسعة والتسعين، ثم في الثلاث مائة، ثم في الألف والواحد، ثم في عدد مائة ألف وعشرين ألفًا وأربعة آلاف المتعيّنة حقائق الأنبياء والرُسل ومن ذاق مذاقهم من الأولياء من حقائق تلك الأسماء المستند وجودهم إلى أعيان هذه الأسماء لكل واحد منها نقطة اعتدال جامعة جميع ما هو تحت حيطة ذلك الاسم الكلّي الجامع، بحيث إنه مهما مال ذلك الاسم عن تلك النقطة لم تبق له تلك الصورة الجمعية المعنوية ولا تسميته بذلك الاسم، بل أخذ اسم أحد جزئيّاتها الداخلة في حيطتها وظهر بصورته، فتلك النقطة الاعتدالية هي نقطة الولاية لقربها من أحدية الغيب المطلق، فإن الولاية مشتقّة في الأصل من الولاء والتوالي، وهو أن يحصل شيئان فصاعدًا حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما، فكان في هذا معنى القرب، فاستعمل هذا اللّفظ في القرب المكاني والنسبي والديني وقولي[1] الأمور ونحو ذلك.

وفي لسان المحقّقين بمعنى القرب أيضًا، ولمّا كانت الأسماء كلّها تعيّنات التجلّي النفسي الرحمٰني المتنزّل لتحقيق كمال الجلاء والاستجلاء الذي مرّ حديثه كان لكل اسم من هذه الكلّيات المتنوّعة مظهر خاص في كل مرتبة من المراتب الكونية الروحيّة والمثالية والحسّيّة الفلكية والكوكبية، وآثار هذه الأسماء في عالم الكون والفساد متعلّقة غالبًا بأحكام هذه المظاهر وهيئاتها كتعلق المسبّبات بأسبابها، ولكل مظهر من هذه المظاهر نقطة وسطيّة اعتدالية هي قلب ذلك المظهر، فلا يظهر حكم وحدانية ذلك الاسم إلّا بذلك القلب وفيه، ولا يؤثر فيما تحته ولا يحكم عليه ولا يتوجّه إلى تكميله إلّا من حيث ذلك القلب ـ أعني النقطة المذكورة ـ والمظاهر الفلكية والكوكبية هي التي يتعلق ويتعيّن بها الزمان وأحكامه ومقتضياته.

(1) كذا بالأصل.

والزمان كما قدمنا يشبه أن يكون صورة للمرتبة الحسّية لكون كل واحد منهما ظرفًا ومحلًّا محتويًا على جميع المحسوسات، ولكل محل وظرف حكم وأثر ظاهر في الحال المظروف، بحيث إنه لا يظهر المظروف إلّا بحسب الظرف وحكمه كما بينا، وأحكام الزمان وآثاره متفاوتة الظهور بحسب تفاوت أحكام سلطنة الأدوار الفلكية والكوكبية.

فالنقطة الوسطية الاعتدالية الوحدانية من كل مظهر متعلق به حكم الزمان من مظاهر الأسماء الكلّية المتبوعة إنما هي حقيقة النبوّة، فإنها مرتفعة بعد انتهاء وحدتها عن سائر جهات ذلك المظهر، ولكونها مخبرة منبئة عن وحدة الاسم الذي كانت تلك الصورة مظهره.

والنبوّة إن اعتبرت مهموزة، فهي من الإنباء الإخبار، وإن اعتبرت غير مهموزة فهي من النبوّة ـ بفتح النون وسكون الباء ـ وهي الارتفاع.

ولمّا كان كل إنسان متبوع منسوبًا من حيث وجوده وحقيقته إلى اسم وحقيقة من تلك الأسماء والحقائق الإلـهيّة الكلّية المتبوعة بحيث يكون مبدؤه ذلك الاسم والحقيقة ومرجعه ومنتهاه عند رجوعه وعوده لا يكون إلّا إليهما، فمهما تخلّص من قيد الأكوان إمّا بالسلوك وإما بالجذبة متوجّهًا إلى ربّه، وعاد إلى أصله الذي هو عين اسم من تلك الأسماء المتبوعة، وتحقّق بالنقطة الاعتدالية الوحدانية التي هي عين الولاية حينئذ يكون ذلك الإنسان المتحقّق بتلك النقطة وليًّا مقرّبًا، ثم إذا عاد هذا الإنسان المتبوع الولي إلى المراتب الكونية ونزل وتحقّق بالنقطة الاعتدالية الزمانية ليرتفع بذلك النزول فيها أو لينبىء عن حقيقة وحدة ذلك الاسم وعدالته كل من كان وجوده وحقيقته منتسبة إليه وإلى ذلك الاسم الظاهر السلطنة ومنتشئة منه حتى يظهروا بجميع أحوالهم وأقوالهم وأفعالهم على وفق اقتضاء ذلك الاسم وأحكامه وآثاره بحسب ذلك الزمان وحكم سلطنة معينة.

فإن كان خليفة كاملاً يكون إنباؤه بالكتاب الحكيم المختصّ به، وإن كان ممن هو دونهم كان إنباؤه بشرع يتعبّد به هو لنفسه، أو يتعبّد به كل تابع له بحكم إذن عالم بالإخبار والإنباء لكل من ينتسب وجوده إلى ذلك الاسم المنسوب إليه وجود ذلك النبيّ.

فإن أمر هذا النبيّ بالدعوة لقوم مخصوصين وبتبليغ ما شرع له إليهم بحكم الأمر، فتلك الدعوة والتبليغ هي الرسالة الخاصّة، وذلك المأمور هو الرسول المخصوص بقوم مخصوصين كسائر الرسل قبل محمد ﷺ، وإن أمر بالدعوة والتبليغ عامًّا إلى كافة الخلق فتلك رسالة عامة، والمأمور هو الرسول العامّ كنبيّنا محمد ﷺ، فالنبيّ إذن صاحب إذن إلٰهي، بمعنى أنه مأذون في التبليغ لا مأمور، والرسول صاحب أمر، أي مأمور بالدعوة والتبليغ، والولي أيضًا صاحب إذن خاص؛ إذا كان منتهيًا صاحب مقام التوقيف أو صاحب إذن عام في التصرّف إذا كان متوسّطًا صاحب مقام التصريف.

ثم إذا نزل الوليّ إلى المراتب الكونية ولم يظهر في تلك النقطة الاعتدالية المظهرية المسمّاة نبوّة، بل نزل في طرف من أطرافها وحواليها لم يكن ذلك نبيًّا ولا رسولاً، وبقدر قربه في ظهوره في المراتب والمظاهر الكونيّة من تلك النقطة الاعتدالية يكون حظّه تمامًا من الدعوة والتمكين في المحمديّين، ولما كان نزول التجلّي ومروره على المراتب الإلـٰهيّة والكونية ما بين إجمال وتفصيل، أو قل بين جمع وتفرقة كما قررنا أن التعين والتجلّي الأول له الوحدة والجمع والإجمال الحقيقي، وكان لذلك الإجمال والجمع تفصيل نسبي هو اعتبارات الواحدية المندرجة فيها، ولذلك التفصيل النسبي جمع وجملة هي عين التعيّن والتجلّي الثاني الواحدي، ولهذا الجمع والإجمال أيضًا تفرقة وتفصيل هي كثرة المعلومات والكثرة النسبية الظاهرة بالأسماء الإلـٰهيّة، وجمع هذه التفرقة وجملة هذا التفصيل حقيقة القلم الأعلى، ووجوده وتفرقته وتفصيله حقيقة اللوح المحفوظ بما اشتمل عليه من الأرواح والملائكة والروحانيّات، وجمع هذه التفرقة وجملة تفصيلها العين الهبائي، وتفرقته وتفصيله العرش والكرسي وجميع الصور المثالية، وجمع ذلك وجملته العنصر الأعظم وتفرقته وتفصيله الأركان والسمٰوات والمولدات بجميع صور أجناسها وأنواعها وبعض أشخاصها، والجمع الحقيقي والإجمال الغائي لهذه التفرقة والتفصيل صورة آدم عليه السلام، وتفرقته وتفصيله من حيث كلّيات ما كان معناه وصورته جامعًا له إنما كانت حقائق الخلفاء والكمّل وكل نبيّ ورسول، بل كل واحد منهم جمع وإجمال لتفرقة من هو تحت حيطته من قومه قابلاً كان أو آبيًا وصورة جمعية الجميع واحدية جمع تفرقتهم الكلّية وجملة تفصيلهم الحقيقية تابعهم ومتبوعهم إنما كان الصورة المحمّدية الأكمل ومعناه وحقيقته الأجمع ﷺ، وتفرقة

هذه الأحدية الجمعية حقائق الكمّل والخلفاء والأقطاب والأبدال ومن كان داخلاً تحت حيطة كل واحد منهم من هذه الأُمّة المحمدية، غير أن آدم عليه السلام لما كان صاحب هبوط ونزول لا جرم كان مظهرًا جامعًا لجميع الأسماء الإلـٰهيّة المتعيّنة في المرتبة الثانية عند تنزّل التجلي الوجودي الباطني إليها لتحقيق كماله الأسمائي المشروط بشرط التميّز والتكثّر، فلهذا كان أصلاً جامعًا وجمعًا حاويًا لتفرقة جميع الصور الإنسانية المتعين بها حكم الآخرية؛ كما ورد في الخبر: «إن الإنسان آخر موجود خلق»[1]، ولهذا كان مأمورًا بالهبوط من الجنّة التي فيها من معنى ستر الكلّ والمجمل للأجزاء والتفاصيل، وعُلّم علم الأسماء التي هي متعيّنة في المرتبة الثانية التي هي رتبة ظاهر الحقّ تعالى دون علم الأسماء الذاتية اللازمة للمرتبة الأُولى التي هي رتبة باطنه عزّ وجلّ، وتلك الأسماء الذاتية هي مسمّيات حقيقية لهذه الأسماء التي علمها آدم مختصّ علمها بالحضرة المحمديّة صلوات الله عليه.

ولما كان كل خليفة كامل، وما كان تحت حيطتهم من الأنبياء والرسل وقومهم كلّهم تفرقة لجمع آدم في نزوله كان حكم النزول والهبوط من الإجمال إلى التفصيل الحاصل بهم لتحقيق كمال الجلاء والاستجلاء المتعلق بهما الكمال الأسمائي من آدم ساريًا فيهم وظاهرًا بهم؛ فلا جرم كل إنسان متبوع منهم تخلّص من قيود المراتب والمظاهر الكونية وتحقّق بنقطة اعتدال اسم كان مستند وجوده إليها أولاً، ثم عاد متنزّلاً إلى المراتب ومتلبّسًا بأحكام مظاهرها لأبدان يظهر في نقطة ذلك المظهر التي هي نقطة النبوّة ومعيّنة حكم الزمان ومقتضاه فيهم حتى يظهر أحكام وحدة ذلك الاسم في نفسه، وفيما يصدر عنه ويظهر فيه من الحركات والسكنات الفعلية والقولية والخلقية والحالية، وفي كل من يكون تبعًا له وتحت حيطة حقيقته من قومه على وفق اقتضاء حكم ذلك الزمان إلى أن يتمّ ظهور كمالات جميع الأسماء الكلّية المتبوعة؛ فلا جرم من لدنّ آدم إلى محمد ﷺ كانت النبوّة ظاهرة، والولاية مخفيّة مندرجة فيها لسلطنة حكم المظاهر في النزول واختفاء الأسماء بمظاهرها، وغلبة حكم تلبّسها على تجرّدها.

وأمّا نبيّنا ﷺ كان صاحب صعود وعود ورجوع؛ لإشارة قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ [القصص: الآية 85]، يعني على مفهوم

(1) هذا الخبر لم أجد لفظه فيما لديّ من مصادر ومراجع.

أهل الفهم والتحقيق أن الذي أنزل عليك الأمر مجموعًا كلّه حقًّا وخلقًا مجملاً ومفصّلاً حتى كنت أنت بحقيقتك ووجودك ومعناك وصورتك أحديّة جمع ذلك المجموع كتابًا فعليًّا وقوليًّا لا بدّ أن يردك إلى أعلى معاذ وأعظم مرجع هو جناب ربّك الذي هو منتهى الكل على ما قلنا: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: الآية 42]، فكان مظهرًا جامعًا للأسماء كلّها الذاتية منها والصفاتية الثابتة في الرتبة الأولى مجملة، وفي المرتبة الثانية مصوّرة مفصلة، ولمظاهرها كلّها من حيث نقطة اعتدال كل واحد في تنزل نوره ﷺ، ومروره على جميع المراتب، إلى أن أظهر بهذه الصورة الأكمليّة المحمدية ﷺ، فكان جملة لما تفصّل من آدم صورةً ومعنًى؛ كما كان آدم جملة لتفصيل العالم صورةً ومعنى أيضًا لينصبغ كل واحد منها من حيث هذا المظهر الأحدي الجمعي الكلّي بصبغة الكمال الذاتي، فيشتمل بذلك كل واحد على الكل بلا ظهور أثر شيء من قبل التميّز والاختصاص أصلاً بعد انصباغه بالكمال الأسمائي والحكم التميّزي الاختصاصي ورجوعه بذلك إلى الحضرة التي هي المنتهى، فكان اجتماع حقيقة الولاية مع حقيقة النبوّة فيه على السواء، بحيث لا يغلب حكم أحديهما على الأخرى غالبًا، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَـٰكَ شَـٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَـذِيرًا﴾ [الأحزاب: الآية 45].

وأحيانًا تغلب الولاية على النبوّة فيه؛ كما قال: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: الآية 10]، وقوله: «**إن لي مع الله وقتًا لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل**»، ووقتًا يغلب حكم النبوّة على حكم الولاية فيه، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم﴾ [سَبأ: الآية 46]، وبقوله: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأحقاف: الآية 9].

ولمّا كان ﷺ صاحب عود ورجوع وعروج؛ كما أن آدم كان صاحب هبوط ونزول، لا جرم انتهى حكم النزول إليه، والنبوّة لما كانت متعلّقة بالنزول بحسب مقتضى سلطنة الأدوار الجزئية والكلية ليتبين ما يتعلق به الكمال الظاهر المناسب لذلك الزمان، وقد تمّ وحصل وفرغ من ذلك؛ فلا جرم ختم به النبوّة، فلا نبيّ بعده أصلاً، وظهرت النبوّة فيه مع ظهور الولاية على السّواء بحكم تحقّقه بحقيقة السوائيّة في الأصل، بل كانت حقيقته عين السوائيّة بين الأول والآخر والظاهر والباطن، بلا ميل وغلبة ومغلوبية أصلاً كما قدمنا، ثم اشتقت الولاية منه وظهرت متميّزة عن النبوّة فيمن كان أقرب منه ﷺ.

ولما تعيّن هذا الاشتقاق المعنوي استدعى هذا المعنى صورة في عالم الحسّ، فسرى حكم هذا الاستدعاء في بعض قومه حتى طلب معجزة انشقاق القمر حسًّا منه ﷺ، فدعا وأثر بحكم ولايته فانشقّ القمر ظاهرًا، وتمّ ظهور ذلك المعنى بهذه الصورة.

وكما أن كلّيات تفرقة جمع صورة آدم عليه السلام كانوا خلفاء وأنبياء ورسلاً مندرجة فيهم الولاية لكونهم أصحاب نزول، فكذلك تفرقة جمع معنى محمد ﷺ وصورته بواسطة من تعيّن لمظهرية ولايته ﷺ كلّهم كانوا أولياء وأقطابًا مندرجًا حكم النبوّة في ولايتهم؛ لكونهم أصحاب عود ورجوع على حكم جمعهم، وكلهم الذي هو العين المحمدي ﷺ صورةً ومعنًى.

وبعد تحقّق كل اسم من الأسماء المتبوعة الكلّية المتعيّنة والمنفصلة في المرتبة الثانية الألُوهية بكمالاته الاختصاصية عند تنزّل جميعه في ضمن التنزّل والتجلّي الثاني، وعودها بتلك الكمالات إلى البرزخية الثانية من حيث كل خليفة ونبيّ ورسول، ثم بتنزّله في ضمن التجلّي الأول وتبعية أسمائه الذاتية متوجّهة إلى ظهور المزاج الأجمل، وتعين الروح الأكمل والقلب الأعدل المحمدي ﷺ الحامل لذلك التجلّي الأول الذي هو نوره أولاً، ولأسمائه الذاتية ولتحقّقه ﷺ بالكمال الذاتي صار لكل اسم من هذه الأسماء الكلية المتبوعة عود ورجوع آخر أكمل وأعلى من عودهم الأول من جهة المعاد والمرجع، وذلك الرجوع من حيث مظهر أو مظاهر إنسانية من هذه الأمّة المحمدية المسمّى كل مظهر بوَليّ أو مقرب أو عارف أو محقّق أو بدل أو وتد أو إمام أو قطب أو غوث يعمّ جميع أسمائهم اسم الولي، كما كان في العود الأوّل يسمّى كل مظهر بخليفة وأولي عزم من الرسل رسول ونبيّ، ويعمّ جميع أسمائهم النبيّ، فكان على قلب كل خليفة ورسول ونبيّ ولي واحد أولياء من المحمديين، وعلى قلب كل كامل كامل، وعلى قلب كل سبعة من توابع كل خليفة كامل منهم سبعة أبدال تابع للقطب من المحمديّين، وعلى قلب الخاتم خاتم كما ورد في بعض الأخبار الغريب نصّ على ما قلنا.

ولما كان الكتاب القرآني المحمدي أجمع الكتب بل شامل معنى جميعها لكونه ترجمة معاني حقيقة الحقائق الإلـهيّة والكونية وترجمة أحوالها وترجمة أحكام تفاصيلها وأحوال تلك التفاصيل في تنزّلها أولاً لتحقيق الكمال الأسمائي، وثانيًا

لاستجلاء كمالها الذاتي من حيث مظهر كامل جامع إجمالي، ومن حيث مظاهرها التفصيلية التابعة لذلك المظهر الجامع الذي هو الصورة المحمدية ﷺ، ومتضمّن أيضًا ترجمة أحكام ذلك المظهر الأكمل الوحداني المحمدي، وترجمة أحواله وأخلاقه وبيان طرق ظهوره بوصف الكمال، وترجمة أحوال تفاصيله ومتابعيه وأخلاقهم، وبيان طرق وصول كل واحد منهم إلى كماله المختصّ به، ومتضمّن أيضًا بيان وضع شريعة كاملة جامعة حافظة اعتدال جميع ما ذكرنا من الحقائق والمظاهر، ووحدة التجلّي الأول وأسمائه في تنزله لذلك الاستجلاء المذكور؛ فلا جرم كان هذا الكتاب والشريعة معنيين بحكم جمعيتهما التامّة وبيانهما الكامل الشامل الكافي عن وضع كتاب آخر أو شرع بالنسبة إلى كل مظهر اسم كلّي من تلك الأسماء الكلّية المتبوعة، فإنه بموجب ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: الآية 38] كان القرآن جامعًا جميع الطرق والأحكام ومشتملاً على كل أمر كلّي أو جزئي يقع في الوجود من الأزل إلى الأبد؛ لكونه متعيّنًا من التعيّن والتجلّي الأول الجامع جميع الأحكام الأزلية والأبدية، فيفهم ويستنبط ويستخرج من عباراته وإشاراته ودلالاته ومفهوماته كل إمام مرشد منوّر عقله أو قلبه أو روحه أو سرّه بنور الإيمان والشرع، أو نور الهداية الخاصّة، أو نور الشهود دقائق علوم الشريعة وعلوم الطريقة وعلوم الحقيقة، ويهدي بذلك من يكون تابعًا له خصوصًا، ولكله عمومًا، ولاطّراد حكم ما قررنا أن كل مجمل وجمع لا بدّ له من تفصيل وتفرقة، ولا بدّ لذلك التفصيل والتفرقة من جملة جامعة هي فَذْلَكَ ذلك(1) ومجموعه كما كان آدم عليه السلام جملة، وفذلكا لتفصيل العالم وتفرقته مع أنه جمع لتفرقة الخلفاء والكمل والأنبياء والرسل من نبيّه، وكان محمد ﷺ جملة ذلك التفصيل والتفرقة الآدمية، وفذلك ذلك التفصيل الإنساني فختم به نبوّتهم لهذا المعنى أنه ﷺ مع من تميّزت ولايته فيه من النبوّة المحمدية صورتا جمع لتفرقة الخلفاء والأولياء وجميع متابعيه ينبغي أن تظهر آخر الأمر لهذه التفرقة صورة جملة، وفذلك يختم به ولايتهم ليكون الآخر نظيرًا للأول، وهذا الخاتم ينبغي أن يجمع بين حكمي النشأتين ويظهر به وفيه آثار العالمين الدنيوية والأُخروية، فيتمّ به حكم القطابة والخلافة والكمال في هذه النشأة الدنيوية، ويكون تفرقة جمعيّته وتفصيل إجماله

(1) فَذْلَكَ حسابه أنهاه وفرغ منه، مُخْتَرَعَة من قوله إذا أجمل حسابه: فَذْلَكَ كذا وكذا، والمراد بها هنا نهاية أو ختام. (القاموس المحيط).

فصل

اعلم بعد تذكر ما سبق به التقرير أن وجود كل شخص إنساني أو غيره مستند إلى اسم كلّي أو جزئي من الأسماء الإلـٰهيّة، وبعد تعيّنه بماهيته وتنزّله مارًّا على المراتب الإلـٰهيّة والكونية وتشخّصه في مرتبة الحس محتاج في كل آن إلى مدد وجودي يرجح جانب بقاء ذلك الشخص على فنائه الذي هو من مقتضى عدمية ماهيّته ووصول هذا المدد دائمًا مع الآنات عبارة عن الخلق الجديد على لسان الشرع في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [قٓ: الآية 15].

ومثال ذلك الترجيح والاقتضاء العدمي تحليل الغذاء مع الآنات وقيام بدل ما يتحلّل مقامه، وكذا دهن السراج في الفتيل والأسماء متفاوتة الدرجات في سعة الدائرة وكمال حيطتها وضيقها ونقصانها وكلّيتها وجزئيتها وجنسيتها ونوعيّتها، وأن لكل اسم مظهرًا خاصًّا فلكيًّا وكوكبيًّا ولكلّيات هذه المظاهر غلبة ومغلوبية بحسب سلطنة أدوارها؛ فلا جرم متيّمًا قدر تعين وجود شخص إنساني من حضرة اسم في زمان غلبة حكم مظهر اسم كلّي بحكم سلطنة دورته، فإن كان ذلك الاسم الذي تعيّن منه وجود هذا الشخص الإنساني اسمًا كليًّا من الأُصول الأئمّة السبعة يتنزّل ذلك الوجود بحكم اقتضاء الحركة الحبّية الأصلية وسرايتها في الأسماء الكلّية ومظاهرها وتوجّهاتها واجتماعاتها على وفق اقتضاء سلطنة دورة مظهر ذلك الاسم الكلّي، فيمر على جميع المظاهر والمراتب بلا توقف ولا تعويق في شيء من المراتب والمظاهر، بل أحدي السير فيبدأ بصورة الغذاء يتناوله الأبوان على أعدل وجه، ويستحيل إلى النطفة بلا مانع، ويتّفق اجتماعها فيستقرّ في الرحم، ثم تتطوّر في الأطوار فيه بلا عواق بحكم إمداد جميع الأسماء من حيث مظاهرها جميعها إيّاه وتربيتها له إلى أن تولد، ويبلغ مبلغ الرجال وأهل الكمال وصار مظهرًا لما استند إليه وجوده أولاً.

وأمّا إذا كان الاسم جزئيًا يتنزّل الوجود المتعيّن منه في المراتب لكن مع تعويقات وتوقّفات في طريق تنزّله بسبب اختلافات اقتضاءات الأسماء الجزئية المتقابلة واختلافات أحكام مظاهرها الفلكية والكوكبية، وذلك مثلاً بأن تقتضي اسم

جزئي تعيّن وجود إنساني من حيث مظهر تشكّلي أو اتّصال فلكي أو كوكبي، فتكون بحكم ذلك الاقتضاء صورة نبات أو حيوان مقدّر تكون صورة مزاج هذا الشخص الإنساني منهما أو من أحدهما، فيقتضي اسم آخر مما يقابله ويخالفه في الحكم فسادهما، فيرجع كل واحد منهما إلى أصله أو بسائطه، ثم يقتضي مرة أخرى بحكم مظهر آخر تعيّنًا، ويقتضي مخالفه خلافًا، فربما يتّفق ذلك مرارًا لشخص واحد، فيتعوّق ويتوقّف تعيّن وجوده ومزاجه لهذا المعنى، إلى أن يتفق خلاصه مرة من أحكام هذه التعويقات، فيتعيّن آخر الأمر ويظهر وكل واحد من أحكام هذه التعويقات محدث في نفس هذا الشخص الإنساني ومزاجه غلبة أحكام إمكانية وآثار طبيعية، وموجب إعراضه وغفلته عن موجده الحق تعالى وتقدّس وعما منه من الشرع والأمر والنهي والأمور الأُخروية ومستلزم حجبًا مظلمة وقيودًا محكمة وأوصافًا وأخلاقًا منحرفة غير ملائمة لسرّه الوجودي، وروحه الروحاني، وقلبه الوحداني، ونفسه ومزاجه الحيواني حائلة بينها وبين أصلها ومبدئها وطريق وصولها إلى كمالها الحقيقي، وجميع الأهواء والميول الطبيعية والشهوات والتعشّقات الحسّية والوهمية والآمال والأماني وغلبة أحكام الأوهام والهواجس والظنون والتسويلات والتسويفات النفسانية والشيطانية والظهور بصفة الحقد والحسد والحرص والإمساك حتى الميل إلى العلوم الغير النافعة التي استعاذ منها النبيّ ﷺ في دعائه بقوله: «اللّهم أعوذ بك من علم لا ينفع»[1]، وحتى العقائد المنحرفة الغير المطابقة والحرف والصنائع الغير اللائقة وأمثال ذلك كلّها من أحكام هذه التعويقات، وكل واحد من هذه النقائص مختصّ بنوع من هذه الأحكام، وتقرير ذلك يطول.

وترتّب فتح بعض السالكين على مشاق المجاهدات والمكايدات والرياضات دون بعض مبني على تفاوت تلك الأحكام في القلّة والكثرة والشدّة والضعف، وكذلك سرعة تنبّه بعض الناس ورجوعه من أحكام العادة إلى ملازمة أداء حقوق العبادة، وبطء ذلك وتوقف بعض السالكين في بعض المقامات والأحوال وسرعة تعدّي بعضهم من مقام وحال إلى ما فوقه جميع ذلك من أحكام هذه التعويقات

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب التعوّذ من شرّ ما عمل. . .، حديث رقم (2722) [4/ 2088]؛ والحاكم في المستدرك، كتاب العلم، حديث رقم (356) [1/ 185]؛ ورواه غيرهما.

ومعرفتها على الحقيقة، ومعرفة خواص كل واحد منها وآثارها في كل سالك ومعرفة ما يزيل كل واحد من هذه الأحكام وما يضادّها بالنسبة إلى كل سالك من الأقوال والأذكار والأعمال القلبية والقالبية مختصّة بعالم صاحب بصيرة نافذة مؤيّد بشهود محقّق وعلم يقيني بمراتب الخلق وأسماء الحق، واقف على أسرار المنازل والمقامات لتحقّقه بها صورةً ومعنًى؛ كالأنبياء والرسل وكبار الأولياء والمشايخ، فإن كل من قصد باب قرب الحقّ تعالى لا بدّ له من رفع هذه الحجب وإزالة هذه الأحكام، وكما أن التعيّنات والتشكّلات والاتّصالات الفلكية والكوكبية من جهة أنها مظاهر لأسماء الحق وصفاته لها آثار وأحكام في عالم الكون والفساد لتبعيّته لها، كذلك الحركات الإنسانية التي هي كالتشكّلات والاتّصالات القولية والفعلية من حيث أعضاء الإنسان وقواه التي كل واحد منها مظهر أيضًا لاسم إلـٰهي لها آثار وأحكام في الأفلاك وما فوقها لتبعية حقيقة العالم لحقيقة الإنسان في الأصل، وإزالة تلك الأحكام التعويقية من جملتها، ومنها أيضًا أكثر الصور البرزخية والجنانية والحجبية، فاعلم ذلك.

وعلى العموم، فالشريعة هي المعينة لبعض تلك الأقوال والأفعال والحركات والسكنات، المزيلة لبعض حُجُب أحكام التعريفات المذكورة والعوارض الطارئة على الفيض الوجودي بقوّة الوحدة والعدالة السارية من الأمر الإلـٰهي، ونهيه في تلك الأفعال والأقوال المشروعة، وعلى الخصوص علماء الطريقة والحقيقة الذين هم كبار المشايخ وأطباء تلك العلل والأمراض المعنوية، فإنهم بنفوذ بصائرهم يشاهدون تلك الأمراض في كل طالب، ويعالجون كل مرض بعقاقير ومعاجين من الأذكار والأعمال والرياضات والمجاهدات والمكابرات ومخالفات النفوس في ترك الاختيار والزهد والتجريد والتفريد ونحو ذلك مما يضادّ كل واحد منها لكل واحد من تلك الأمراض الحاصلة في نفس هذا السالك الساري أثرها إلى روحه وسرّه، إلى أن تزول الأمراض ويظهر اعتدال المزاج المعنوي الذي هو القلب الوحداني الاعتدالي، فإن ملازمة الأحكام الشرعية بمثابة ما يحفظ به الصحة من الشراب والغذاء في الطب الصوري، وعند غلبة كيفية وخلط من الأخلاط وثوران مادة من المواد لا ينفع الاقتصار على ما يحفظ به الصحة والعدالة في المزاج، بل لا بدّ من استعمال أدوية تضادّ بالخاصية لما كان سببًا للمرض من المادة والخلط إلى أن تتكافأ وتتعادل الأخلاط، وحينئذ يصح أن يقتصر على ما به يحفظ الصحة، وهكذا

غلبة أحكام النفس والحجب المذكورة هي الأمراض المزمنة، فلا بدّ من استعمال العقاقير والمعاجين القولية والفعلية والحالية والخلقية حتى تظهر الصحة والعدالة بظهور الحقيقة القلبية، وحينئذ يصح الاقتصار على ملازمة الأحكام الشرعية لحفظ الصحة على هذا القلب بحكم أثر الوحدة والعدالة السارية في الأحكام الشرعية من الأمر الوحداني الآتي بيان حقيقته، وكيفية تعيّنه عن قريب إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا يكون أهم المهمات للسالك الطالب وأعلى المطالب وأولى الأسباب والشرائط في سلوكه حصول شيخ مرشد وأصل عالم بالعلوم الثلاثة: الشريعة والطريقة والحقيقة بصير عارف بحقائق الأمراض النفسانية والأدوية المزيلة لها ودقائق شهوات النفس وشرهها الخفي في كل شيء مندوب أو مباح، فإن السالك بنفسه الواقع في مرض جهله وغفلته وأنواع الأمراض المذكورة آنفًا هو بمثابة مريض غير خبير بحقيقة مرضه وعلاجه، فيعالج مرضه بهواه، وشهوته عن جهل به وبسببه وبما يضادّه من الأدوية، فلربما توهم شيئًا بأنه دواء، وفيه يكون حتفه والذي نشاهده من بعض من ظنّ أنه من السالكين العارفين معجبًا بنفسه مدّعيًا بوهمه أنه ذاق وشرب شرابًا من الشهود، ولم يشمّ رائحة ولا ذاق قطرة منه، ومظهرًا عرفانًا كسبيًّا ظنّه كشفيًّا شهوديًّا وموحدًا ناقصًا يخال الإباحة توحيدًا، والزندقة معرفة حقيقية، حتى ظنّ بعضهم وادّعى أنه مهدي أو عيسى أو قطب أو بدل أو نحو ذلك، وجميع ذلك من نتائج السلوك بنفسه من غير شيخ مرشد، والظنّ بأن الخلق والرياضة والاشتغال بالذكر بشهوة النفس وإراداتها واختيارها نافع أو موصل إلى حضرة من حضرات الحقّ تعالى وجلّ جناب الحق عن أن يكون موردًا لكل وارد، أو يطلع عليه إلّا واحد بعد واحد، يعني واحدًا في نفسه بفناء أوصافه عنه بعد واحد، يعني على متابعة واحد لا يقع قدمًا في سيره إلّا بعده، وبمتابعة قدمه، فكان داء السالك بنفسه من حيث دواؤه وحتفه في عين علاجه أعاذنا الله وسائر الصادقين من شرور أنفسنا وظنونها المردية وأوهامها المطغية، آمين رب العالمين.

فصل

وبعد ما تفهمّت أن أصل انتشاء الأسماء الإلـهيّة والحقائق الكونية إنما كانت حقيقة الوحدة بباطنها الذي هو عين حقيقة الحقائق في المرتبة الأولى وبظاهرها

الذي هو البرزخية الثانية الثابتة في المرتبة الأُلوهية، فكانت سارية بحكم كلّيتها ووسطيتها وجمعيتها في كل اسم إلـٰهي لتحفظ جمعيّته بين وحدته الحقيقية وكثرته النسبية، وفي كل حقيقة كونية لتحفظ وسطيّتها بين الوجوب والامتناع، ولظاهر هذه البرزخية حكم إجمال وحكم تفصيل، فحكمه الإجمالي هو حقيقة كل خليفة كامل على سبيل البدل، وبحكمه التفصيلي المسمّى بالعماء حقائق سائر الأناسي منتشئة منه وثابتة فيه ما بين مائل إلى وسطه، وغلبة حكم عدالته، فكانت حقائق سائر الأنبياء والخلفاء والرسل من المتقدمين ومن المحمديّين الغير الكمّل من الخلفاء والأولياء المؤمنين متفاضلة بحسب القرب من حقيقة عدالته البرزخية المذكورة، وبحسب البعد منها، وما بين مائل إلى طرف الإمكان وحكم كثرته جدًّا، فكانت حقيقة الكفار والمنافقين منتشئة منه وثابتة فيه.

فاعلم أن المزاج العنصري الأعدل المحمدي إنما هو صورة البرزخية الأولى، لكن من حيث ظهور أثر الجمعية الواحدية فيها وقلبه الأكمل والأشمل صورة حاق وسطية هذه البرزخية الأُولى وأحدية جمعها بين الواحدية والأحدية، ومزاج سائر الكمل والخلفاء وأُولي العزم من الرسل والأقطاب من الأولياء المحمديين هو صورة البرزخية الثانية، لكن من حيث تفصيلها المسمّاة بالحضرة العمائية وقلوبهم الكاملة الشاملة صورة عين البرزخية الثانية من حيث إجمالها ووحدتها.

وأما أمزجة غير الخلفاء والكمل، فهي صور آثار هذه البرزخية الثانية التفصيلية العمائية، لكن من حيث ميلها إلى الجنبة الإمكانية ما بين أدنى وأضعف ميل، فتكون أمزجة الأنبياء والأولياء والمؤمنين والموحدين أقوى وأتم ميل، من أمزجة الكفار والمنافقين. وأما قلوب غير الكمل، فهي صور أثر جزئي من هذه البرزخية الثانية الإجمالية الكلّية الساري بجمعيّته وعدالته في كل اسم وحقيقة إلـٰهيّة أو كونية.

وإذا تذكّرت وتدبّرت هذا التمهيد، فاعلم أنه لما تنزل أثر النفس الرحمـٰني من أعلى المراتب الكونية إلى أدناها التي هي الرتبة الحسيّة، ومن أعلى هذه الرتبة أيضًا إلى أقصاها التي هي الأرض وما تركّب منها وفيها إلى التركيب العنصري الإنساني، ففي كل مرتبة ظهر في تنزله تلبس بلباس مناسب لها، ففي الرتبة الأُولى الكونية تلبس بلباس مظهر روحاني وظهر بخصائصه وأحكامه، وفي الثانية بلباس

مظهر آخر مثالي، وظهر بخواص ذلك اللّباس وأحكامه وآثاره، وفي الثالثة بلباس مظهر حسّي وبدا بأوصافه وآثاره وخواصه، وفي كل رتبة ظهر لم يكن مجلى تنزّله إلا أثر من تلك البرزخية التي هي على الحقيقة قلب تلك الصورة التي تلبس بها ذلك الفيض النفسي الروحاني.

ولهذا الفيض أيضًا قلب وحداني جامع لما اشتمل عليه من تفاصيل آثاره وصفاته، وحقيقة هذا القلب الوحداني ثابتة مركوزة في كل واحد من المظهر والظاهر الملتبس بأحكام المراتب والصور الروحانية والمثالية والحسّية، وهو الذي قامت به الفطرة الأصلية التي فطر الخلق عليها حتى يسبّح كل شيء بحمد ربّه ويعلم صلاته وتسبيحه.

ولما ورد المدد الوجودي على كل ذرة ترابية مطيعة مجيبة بجواب بلى وأتينا طائعين بالفطرة لتعيين مزاج عنصري في عرض الاعتدال الإنساني مارًّا على المراتب الكونية متلبّسًا بصورها وأحكامها كما ذكرنا، حتى بدا بصورة غذاء، ثم استحال نطفة في الأبوين إلى أن ظهر مستقرًّا في الرحم، ثم تطوّر في الأطوار فيه حتى تمّت تسوية مزاج إنساني، ثم ظهر من باطن القلب الصنوبري من أثر الحرارة الغريزية الحاصلة في سويداء بخار لطيف قابل بنسبة اللّطافة لقوة الحيوانية المسمّى ذلك البخار بها روحًا حيوانيّة، ثم نفخ عند ذلك من الروح الروحانية أثر روحاني معنوي تدبيري في ذلك بواسطة أو غير واسطة نفخًا معنويًا، فكانت نفسًا إنسانية حيوانية، وباين بذلك الأثر الروحاني سائر الأرواح الحيوانية، إلّا أن آثار ذلك الأثر الروحاني المتعيّن من العالم العلوي الوحداني بأوصاف وحدته وعدالته ونزاهته صارت مغلوبة في آثار هذه الروح الحيوانية وأوصافها المتكثّرة الإمكانية بحكم اقتضاء مرتبة الحسّ وسلطنة الطبيعة فيها، فكان ذلك الأثر الروحاني بتلك الغلبة محجوبًا عن أصله ومنشئه وربّه ومبدئه ذلك الفيض النفسي الرحمٰني أيضًا بحكم تلبّسه بلباس الأحكام المرتّبة وخواص التركيبات والأطوار وأحكام التعويقات المذكورة حجب بها عن أصله وعن أحكامه التنزيهية الوحدانية الأصلية، وغفل عنه.

وهذه النفس الإنسانية التي قلنا إنها هيئة اجتماعية من البخار الضبابي والقوة الحيوانية والأثر الروحاني المباينة بذلك الأثر عن سائر الأرواح الحيوانية أيضًا حجبت عن أصل فطرة ذرتها الجسمانية الأرضية المجيبة ببلى، وفطرة أصل

روحانيتها الذين هم الأرواح والملائكة الذين لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون بحكم خواص التركيبات والتطويرات والتكثّرات وأحكام التعويقات، وغلبة أحكام الطبيعة والحيوانية عليها بحكم اقتضاء مرتبة الحسّ وبحسبه حتى غفلت عن أصل فطرتيها المذكورتين وأعرضت عنه متوجّهة إلى حظوظها وهواها ولذّاتها المختصّة بالنشأة الحسّية العاجلة، فكانت كالنائم المعرضْ عن المحسوسيات الثابتة والمقبل على الخيالات الزائلة والغافل بها عنها، فكان حكم هذه الغفلة والنوم والمحبوبية شاملاً حقيقة الفيض والسر الوجودي وحقيقة الأثر الروحاني وحقيقة النفس الإنسانية الحيوانية.

وبحكم غلبة أحكام الكثرة على هذه الحقائق الثلاثة انحرفت أخلاقها وأوصافها بالميل إمّا إلى جانب إفراط أو طرف تفريط بحكم المرتبة والنشأة، وخفي لذلك الغلبة والانحراف والميل أثر القلب الوحداني الاعتدالي في كل واحد من النفس والروح والسرّ، واندرج حكمه وأثره فيها، بل استهلك بالنسبة إلى بعض الأشخاص كاستهلاك الصورة الإنسانية ومعناها في الممسوخين من بني إسرائيل، وذلك بسبب ميل حقيقته الإنسانية أولاً من عين الحضرة البرزخية العمائية إلى جانب الحقيقة الإمكانية بحكم الردّ الغير المعلّل المشار إليه في قولهم: قبل من قبل لا لعلّة، ورد من ردّ لا لعلّة، والإشارة إلى حكم ذلك الخفاء والاستهلاك ومراتب الخلق في ذلك قوله عزّ من قائل: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البَقَرَة: الآية 74] الآية، فأشدّ قسوة يشير إلى حكم استهلاك القلب وزوال قابلية ارتفاع أحكام الحجب عنه، وكالحجارة يشير إلى خفاء القلب مع بقاء قابلية ظهوره وظهور آثاره برفع الحجب عنه، وباقي الآية يشير إلى مراتب ظهور أحكام القابلية المذكورة.

فمهما ظهر حكم السابقة المعبّر عنها بالعناية الأزليّة المشار إليها في قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [يُونس: الآية 2] في تشخص إنساني بحكم قلّة ميل حقيقته من الحضرة البرزخية إلى الحقيقة الإمكانية، أو بحكم عدم ميلها منها أصلاً حتى ظهر من باطنه أثر النور الفطري الإيماني إما بواسطة سمعه، أو بلا واسطة، فآمن بربّه وانقاد لحكمه، ثم بعد ذلك انجذب من عين هذه الحجب والأحكام المذكورة وتخلّص من قيودها سرّه الوجودي المفاض على حقيقته، والمضاف إليها إلى أصله واستتبع الأثر الروحاني والنفس الإنسانية في حكم ذلك

الانجذاب والتخلّص وخلع لباسات تلك الأحكام بحكم ظهور أثر قبل من قبل لا لعلّة، وبموجب جذبة من جذبات الحقّ توازي عمل الثقلين، فكان من الأولياء الذين أخرجهم الله تعالى من الظلمات إلى النور بلا سعي وكسب منهم أصلاً، أو ظهر النور الإيماني من باطنه، ثم رأى عينه ومظهريه الروحاني والنفساني مسجونين كلّهم في سجن التلبّس بالأحكام الطبيعية وآثار الحجب الظلمانية متشبّثين بأذيال الأسباب المتفرّقة في حصول لذّاتهم وشهواتهم الحيوانية، فقال السرّ الرحمٰني والفيض الربّاني مخاطبًا لمظهريه ومنبّهًا لهما عن نومة الإعراض عن الأمر الحقيقي، وعن الاستجابة للعزيز الجبار، وعن سنّة الإقبال على الأمور الخيالية السريعة الزوال والانتقال والاستدبار: ﴿يَٰصَٰحِبَيِ ٱلسِّجۡنِ ءَأَرۡبَابٞ مُّتَفَرِّقُونَ خَيۡرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّارُ ٣٩﴾ [يوسف: الآية 39]؟ فعند ذلك تنبّهت النفس الإنسانية بباطنها وباطن باطنها عن نومتها واستيقظت من سنة غفلتها وأحسّت بنقصانها بتضييع زمانها، فقالت: يا حسرتا على ما فرّطت في جنب الله، وأحسّت أيضًا بحجب متراكمة ظلمانية وقيود طبيعية محكمة إمكانية غالبة محتوية عليها منتشئة من أحكام عاداتها ومتابعة شهواتها ومراداتها، وأحسّت أيضًا حينئذ بأنه وجب ولزم عليها بحكم هذا التنبّه والإحساس ثلاث أمور مهمّة:

أوّلها: الأخذ في السير والرجوع من مقار أحكام عاداتها وملازمة طلب حظوظها وشهواتها ومراداتها الزائلة الفانية الطبيعية الحيوانية، وذلك بملازمة الأمر والنهي في جميع حركاتها وسكناتها قولاً وفعلاً، وهذا الأخذ في السير متعلّق بمقام الإسلام.

وثانيها: دخولها، أي دخول النفس من حيث باطنها في الغربة بالانفصال عن مقرّها الحيوانية ومقام مألوفاتها الشهوانية ووطن ظهورها بصور كثراتها وانحرافاتها الجسمانية والشيطانية والاتّصال بحضرة باطنها وأحكام عدالته ووحدته من الأوصاف والأخلاق الملكية الروحانية، وذلك متعلق بمرتبة الإيمان.

وثالثها: حصول النفس من حيث سرّها على المشاهدة الجاذبة إلى عين التوحيد بطريق الفناء عن أحكام الحجب والقيود الطارئة عليها بالتنزّل والتلبّس بأحكام المراتب، ونفض غبار آثار خلقيّتها عن أذيال حقّيتها، وذلك متعلّق بمقام الإحسان.

أما المهم الأول: الذي هو الأخذ في السير، فمنقسم على ثلاثة أقسام: كل قسم يتضمّن أمورًا كلّية مهمة مسمّاة بالمقامات لإقامة النفس في كل واحد منها لتحقيق ما هو تحت حيطتها المتناوئة ظهورها على النفس المسمّاة أحوالاً لتحوّلها، فإن النفس الطارئة عليها الحجب المذكورة لها ثلاثة وجوه:

أحدها: وجه توجّهها إلى تدبير البدن وتكميله وتوصيله إلى ما فيه نفعه عاجلاً وآجلاً على وجه جميل، أي على وفق الشريعة بوساطة قواها ومداركها ومظاهرها، ويسمى السير من هذا الوجه ومقاماته من قسم البدايات، فإنه بداية الأخذ في استعداد السير بتقويم قوى النفس وتعديل آلاتها الظاهرة وتحصيل قواها وقوّتها الباطنة.

وأمّا وجهها الثاني، فهو وجه توجّهها إلى عينها ونفسها وتعديل صفاتها والنظر في عواقبها وتسكين ثباتها، وهذا الوجه باب دخولها في السير من الظاهر إلى الباطن، فيسمّى قسم الأبواب.

وأمّا وجهها الثالث، فهو وجه توجّهها إلى باطنها - أعني إلى الروح الروحانية - والسير الربانية واستمدادها منهما في إزالة الحجب وقبوله المدد في مقابلة إزالة كل حجب، فلهذا يسمّى هذا القسم قسم المعاملات وملاك مقامات كل قسم منها، وأهمّها ثلاث مقامات، والباقي متمّمات هذه الثلاثة ومصحّحاتها.

أمّا أهم مقامات قسم البدايات وملاكها، فأوّل ذلك:

مقام التوبة: وهي الرجوع من المخالفة إلى الموافقة، ومن الطبع إلى الشرع، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن الخلق إلى الحق، ويدخل فيها اليقظة والإنابة والمحاسبة.

وثانيها: **الاعتصام** بحبل الله الذي هو التعلق بأمر الله ونهيه وتأسيس جميع أفعاله وأقواله وأحواله عن يقين على الشريعة، ويدخل فيه التفكّر والتذكّر والسماع والاعتصام بالله بالتوثّق بجميع أسمائه وصفاته تعلّقًا في مقام الإسلام، وتخلّقًا في مقام الإيمان، وتحقّقًا في مقام الإحسان.

وثالثه: الرياضة، التي هي إزالة الشماس[1] عن النفس بقطع مألوفاتها ورفع عاداتها ومخالفة هواها ومراداتها وأعظم أركان الرياضة دوام الملازمة على الذكر، ذكر لا إلـه إلّا الله على العموم، أو ذكر آخر لإزالة قيد وحجاب معيّن على الخصوص عن تلقين مرشد ليكون أثره في إزالة ظلمة الحجب أقوى، وعن حضور ودفع كل خاطر حتى خاطر الحقّ أيضًا، ومنع كل تفرقة تخطر بالبال، وعن جميع كل هم غير المذكور وبتوجّه ساذج عن العقائد المقيّدة، بل على اعتقاد ما يعلم الحق نفسه بنفسه في نفسه، ويعلم كل شيء، ويعلم رسول الله ﷺ ويفهم ربّه وكل شيء منه، ويدخل في هذا الباب باب القرار والمجاهدة والمكابدة، فإذا صارت هذه الثلاثة ملكة النفس بتحقيق ما تضمّنته هذه الثلاثة حينئذ تستعد للدخول في قسم الأبواب الذي ملاك مقاماته أيضًا ثلاثة:

فأولها وأهمّها: الزهد، وهو الترك والإعراض عن ما هو خارج عن ذاته من الأعراض والأغراض الظاهرة أولاً، وعن الباطنة منها ثانيًا، وعن كل ما هو غيره ثالثًا، وهو يتضمّن الرجاء والرغبة والتبتّل.

وثانيها: الورع، وهو الاحتراز عن كل ما فيه شوب انحراف شرعي أو شبهة مضرّة معنوية في كل ما تقوم به صورته الحسّية أو المعنوية بحكم النشأة، وهو يتضمّن القناعة، وهو صورة التقوى.

وثالثها: الحزن على ما فات من الكمالات وأسبابها، ويتضمّن ذلك الخوف والحذر والإشفاق والخشوع والإخبات وبتملّكه ناصية هذه الثلاثة يستحق المعاملة إعطاء من حظوظها وأخذ الحقوق، فإذا شرعت أي النفس في القسم الثالث، فأهمّ ما عليه أن يتحقّق بأول مقامات هذا القسم وأهمّه، وهو الإخلاص الذي هو تصفية كل عمل قلبي أو قالبي من كل شوب، ويتضمّن هذا المقام مقام التهذيب والاستقامة.

وثانيها: المراقبة، وهي دوام الملاحظة لما هو متوجّه إليه ظاهرًا وباطنًا، وتندرج فيه الرعاية والحرمة.

---

(1) الشِمِسُ والشُّموس من الدواب: الذي إذا نخس لم يستقر. وَشَمَسَتِ الدابة والفرس تشمُسُ شِمَاسًا وشُمُوسًا: شردت وجمحت ومنعت ظهرها، وبه شماس... ورجل شَمُوس: صعب الخلق. (لسان العرب).

وثالثها: **التفويض** الذي هو كلة الأُمور كلّها قبل الوقوع وبعده إلى مجريها، علمًا بأنه أعلم بمصالحه وأرحم وأشفق عليه منه، وذلك بسبب وبلا سبب، وما بسبب هو التوكّل، وبلا سبب هو الثقة، وفي مقابلة مزاحمة العقل والوهم هو التسليم، فإذا تحقّقت النفس بهذه المقامات مع المداومة على الذكر بجمع الهمم ودفع الخواطر حينئذ تزول عنها أحكام الحجابية وكثرة أحكامها وآثارها، فإذا ضعفت أحكام الكثرة في النفس ظهر أثر وحدة جمعيّتها الكامن في أحكام كثرتها، وهو القلب الجزئي النسبي المختصّ بالنفس لا الحقيقي، وظهر أيضًا في ضمن ظهوره بصره وسمعه الخصيصان المنصبغان بحكم وحدته وعدالته، فلا يرى كل ما ينظر بهذا البصر إلا حسنًا جميلاً، ولا يسمع إلا كذلك؛ فإن الحسن والجمال منبئان عن الملائمة في الأجزاء والألوان والأضواء، وفي الأوصاف والأخلاق فهما متضمّنان معنى العدالة ومظهران لظهور أثر وحدة الفعل والصفة الوحدانيين بها، والقبح مظهر خفاء ذلك الأثر لظهور أثر الكثرة المنسوبة إلى المفعول أو الموصوف، لا إلى الفعل والصفة، سواء كان الحسن والقبح معنويين أو صوريين، وحينئذ يتجرّد بهذا النظر القلبي المضاف إلى السالك فعل الله تعالى الوحداني الساري في جميع الأشياء المتّصف بوصف الحسن ـ كما قلنا ـ وهذا هو التجلّي الفعلي.

وفي هذا المقام ربما يقع لهذا السالك بسلب نظره في بعض المظاهر الحسّية الحسنة من الصور الإنسانية التي هي أعظم المظاهر وأشملها حسنًا وجمالاً ولطفًا وكمالاً ميل حبّي إليه بحكم مناسبة فعلية ونسبة جمعيّة، فإن المحبة ـ كما قلنا ـ عين البرزخية والجمعية بين المحبية والمحبوبية، وذلك بأن يتجلّى الحق سبحانه الذي هو المحبوب الحقيقي من حيث فعله الوحداني الساري في جميع الأسباب والمسبّبات الظاهرة أثره على جميع الكائنات في مرآة تلك الصورة المنظورة له، فيشاهد بها وفيها الحسن الشامل والجمال الكامل الذي هو صورة الفعل الوحداني المضاف إلى من يجل عن التقيّد بوصف فعلي أو غير ذلك حتى ينحصر في إضافة الحسن إليه، فإن التجلّي بطريق الأفعال لا يكون أبدًا إلّا في مظهر كما قدمنا، فكان ذلك المظهر كأس قهوة المحبّة وحامل تلك القهوة إلى فم قلبه نظره، ثم يعمّ حكم المحبة لعموم حكم شهود الحسن الفعلي في كل شيء محسوس ومعقول ومصنوع، فكان مشرع هذه القصيدة التائية التي نحن بصدد شرحها ومبدئها من هذا

المقام بدليل ترقّي هذه المحبة الفعلية إلى المحبة الصفاتية في باطنه، وترقّيه بحكمها وتبعيّتها إلى مقام شهود الصفات، ثم إلى فوق ذلك من أعلى المقامات، ثم ترجع إلى تمام تقرير المقامات، فنقول:

إذا فنيت عن نفس هذا السالك في هذه الأقسام الثلاثة والمقامات الكلّية التسعة حجب أحكام الكثرة المذكورة وكثرتها وظهرت وحدتها، وحصل له هذا النظر المذكور، حينئذ ينتقل من مقام الإسلام الذي هو حدقة عين الإيمان إلى باطنه، الذي هو نور حدقة الإيمان، ولما كانت العلاقة بين النفس والروح والسرّ قوية جدًّا ما دامت ظاهرة في هذه النشأة الدنيوية، وكل واحد منها له نشأة مخصوصة به، فنشأة النفس حسّية شهادية وحكمها مختصّ بمرتبة الإسلام، ونشأة الروح غيبية إضافية كونية، وحكمها مختصّ بباطن الإيمان وسرّه، ونشأة السرّ غيبية حقيقية حقيّة وحكمه الإحسان، ونشأة كل واحد غربة بالنسبة إلى غيره، وكل نشأة ظهر وغلب أثره كان صاحبه في وطنه متتبّعًا صاحبيه وهما غريبان فيه.

لا جرم كانت النفس في مقام الإسلام مستتبعة للروح والسر في أمر رجوعها إلى مولاها وسلوكها سبيل الوصول عند تحقّقها بالمقامات المذكورة، وإزالة الحجب عنها وشهودها فعل ربّها، فلما انتهى سيرها بظهور وحدتها وانتفاء أحكام كثرتها آل أمر السير إلى الروح وتحقّقها بحقائق الإيمان بإزالة خفايا أحكام انحرافية باقية في أعيان الأخلاق أو أصول الأوصاف التي كانت آثارها وفروعها ظاهرة في النفس وقواها منحرفة متكثّرة ناقضة، فأزيلت بالرياضة والتوبة والزهد والتفويض وغيرها تلك الانحرافات وأحكام الكثرة والنقصان القائمة بتلك الآثار والفروع عن النفس، وبقيت خفايا منها في الأعيان والأُصول القائمة بالروح لتأثر المنطبع من الأثر الحاصل في المرآة، ولا بدّ من إزالتها حتى يكمل الإيمان، فشرع الروح في السير لذلك، واستتبعت النفس دفعًا لتوقع الشر والسرّ جلبًا للنفع، فوقعت النفس في غربة، فلهذا سمّيت هذه الرتبة الطلبية غربة؛ لقوله ﷺ: «طلب الحق غربة»[1]، فإن حقيقة الطلب المترتّب عليه وجدان المطلوب المعني في قولهم الطلب والوجدان توأمان لم يتحقّق إلّا في هذه الرتبة الإيمانية، وهذه الرتبة لها ركنان:

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (1662) [2/ 53].

أحدهما: قسم الأخلاق التي هي بمثابة الشروط في الصلاة، **والثاني** قسم الأُصول، أعني أُصول الطلب المترتّب عليها الوجدان ـ كما قلنا ـ التي هي بمنزلة الأركان في الصلاة، فأعمّ الأخلاق حكمًا وأشملها أثرًا إنما هو الصبر الذي لا يتمّ شيء من الأمور إلّا به، وحقيقته حبس النفس الطاعات ولزوم الأمر والنهي.

ثم على ترك رؤية الأعمال وترك الدعوى مع مطالبة الباطن كذلك، وعلى الإعراض عن إظهار العلوم والأحوال وكل ما يبدو للروح من المواجيد والأسرار، ثم حبس السر والروح عن الاضطراب في كل ما يبدو من الإلهامات والواردات والتجلّيات والثبات على ذلك، ثم على مقامات البلايا لرؤيتها رافعة للحجب الدقيقة النورانية الدقيقة حتى يصير كل بلاء ومحنة بتلك الرؤية عطاء ومنحة ويصير وظيفة السالك ومقامه شكرًا بعد أن كانت صبرًا، فالصبر يشمل حكمه جميع المقامات والأخلاف والأعمال والأحوال، فإن جميع ما ذكرنا لا يتحقّق إلّا بحمل النفس تابعة كانت أو متبوعة على الثبات في التوجّه إلى تحقيقه، وعلى مقاساة الشدّة في تصحيحه وتنقيحه، فلا يخرج شيء عنه.

والركن الثاني: إنما هو الشكر على نعمة التخليق أولاً، وعلى الهداية والتوفيق ثانيًا، وعلى التأييد في أداء حقوق الطريق ثالثًا، وعلى البلوغ إلى رتبة التحقيق رابعًا، ويندرج فيها الصدق والتواضع والحياء والخلق والإيثار والكرم والفتوة.

والركن الثالث: **الرضاء**، فإن معناه وحقيقته وجدان نفس السالك وروحه وسرّه لكل ما يبدو ويقع في الوجود صادرًا من فعل الله تعالى مطابقًا لمرادها ومحبوبها، فلا تكره شيئًا أصلاً إلّا ما يكون مخالفًا للشرع، فتكرهه وتنكره بلسان الشرع موافقة له لا من كونه فعل الله تعالى الحكيم العليم، فإذا تحقّق هذا الركن بهذه الأخلاق حينئذ تخفّ أثقال السائر، فيشرع مجدًا في سيره، فإنه حالتئذ يكون حاله في حصول مطلوبه والوصول إلى مقام محبوبه كحال من قطع البوادي حتى يكون مقصوده بمرأىً منه، فيكون محقّقًا للركن الثاني، ومقاماته التي هي بمنزلة الأركان من الصلاة، وذلك أربعة أركان:

فالأول هو القصد الصحيح في التوجه عن بصيرة وطمأنينة بحكم التجرّد والانقطاع عن كل ما يعوقه، فإذا قصد فربما يعتريه في أثناء الجدّ في السير أثر شوف والتفات يسير إلى أثر من آثار ما يقطع وتجرّد عنه باقٍ فيه يجرّه إلى وراء مع قوّة باعث السير، فيحتاج إلى تقوية الباعث بقطع ذلك الأثر، ويسمّى ذلك عزمًا، وهو الركن الثاني لقسم الأُصول، وهذان الركنان يقوّيهما أمران، فالقصد تقوية الإرادة الباعثة على الجد في السير، والعزم يقوّيه الأدب الذي يظهر الخوف بصورة القبض والرجاء بصورة البسط، ويراعي التوسّط بينها، فإن اجتلاء قرب المقصد مما يوجب بسطًا في حظوظ الطالب من مطلوبه، وذلك سبب شدّة إقدامه، واستقبال حضرة المحبوب وهيبته يستلزم قبضًا مقتضيًا إحجامه وفتوره في السير والأدب بحفظ التوسّط بينهما، فلهذا يكون الأدب مقوّيًا للعزم، فإذا صح عزمه ورقت حجب خلقيته وانقطعت آثار تشوّفه وتلفّته إلى الأحكام الكونية الظلمانية الموجبة للجهل والتردّد حينئذ يظهر حكم:

الركن الثالث: وهو اليقين من حيث رتبته الثانية، التي هي عين اليقين الذي معناه السكون والاستقرار بالاستغناء عن الدليل باستجلاء العين بشهود الفعل الوحداني الساري في كل شيء، وعن الخبر والإيمان به في جنح ليل الغيب بطلوع نجم شهود عينه، أي عين الفعل، فإن الرتبة الأُولى من اليقين هو علم اليقين الذي معناه السكون والاطمئنان بما غاب بناءً على قوّة دليله، وهو متعلّق بمرتبة الإسلام ومبادىء المرتبة الإيمانية المرتبطة بحالة الحجاب بالكلّية.

وأمّا **رتبة حق اليقين**، فمتعلّقة بإسفار فجر التجلّيات الصفاتية أولاً وطلوع شمس التجلّي الذاتي ثانيًا في المرتبة الإحسانية، ويدخل في هذا القسم الوسطاني من اليقين الأنس والذكر الباطني، والإشارة إلى أن عين اليقين متعلق بشهود التجلّي الفعلي المتعلق بالمظهر الكوني في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ۝٧﴾ [التكاثر: الآية 7]، فالرؤية لا تكون إلّا في مظهر، فإذا وصل السالك إلى هذا المقام تخلص الروح أيضًا عن جميع قيود الانحرافات والالتفاتات، وظهرت أحكام وحدتها وآثار بساطتها متميّزة عن أحكام النفس وكثرة قواها وآلاتها التدبيرية مع زوال آثار الانحرافات عنها، وظهور وحدة جمعيّتها وظهور أثر تجلّي وحدة الفعل الوحداني المضاف إلى حضرة ربّها فيها وانتفت آثار المغالبة الواقعة بين رتبة السرّ والروح والنفس، وتميّزت أحكام كل مرتبة عن الأخرى، فيصل عند ذلك حكم:

«وما يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه»[1]، ويستقبل المتقرّب بموجب: **«وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»**[2] آثار عناية حتى أحبّه، فيلقي السيار حينئذ عصا تسياره وتنتهي مقاسمات شدائد كربة غربته وأستاره، وتتداركه تلك الآثار الحبّية فتنقله من مقام الكون والبون إلى حضرة الصون والعون، فيكون متحقّقًا بحقيقة الفقر الذي هو الركن الرابع من قسم الأُصول، وهو الخلق الحقيقي عن جميع أحكام الغيرية حتى عن رؤية ذلك الخلوّ، وعن نفي تلك الرؤية أيضًا، فإن اشتقاق الفقر لغة من أرض قفراء، وهي التي لا نبات فيها ولا شيء أصلاً، فهو من المقلوب.

ولمّا كانت نسبة الفاعلية إلى الروح الروحانية أقوى لشدّة ارتباطها بحضرة الوجوب بظهور أحكام وحدتها فيها ونسبة الانفعال إلى النفس الإنسانية الحيوانية أشدّ لقوّة ارتباطها بالحضرة الإمكانية بظهور أثر خصائصها التي هي الكثرة فيها، وقد شاهد كل واحد من السرّ والروح والنفس تعلق ظهور كماله الخصيص به بالآخر، والميل إلى الكمال حكم ذاتي ظاهر في كل واحد منها بحكم سراية المحبّة الأصلية الذاتية فيها كلها، وبظهور حكمها والحالة هذه بحكم عناية حتى أحبه كما ذكرنا فيها، حرّك ذلك الحكم الحبّي كل واحد منها نحو صاحبها، فحنّت الروح الروحانية بأحكامها إلى النفس الإنسانية حنين الزوج الراضي إلى زوجته الموافقة، وحنّت النفس أيضًا بأحكامها وقواها الأصلية إلى الروح حنين الزوجة الراضية المرضية عن الزوج البارّ في حقّها، ومال كل واحد منهما إلى صاحبه، واجتمعا وامتزجا بكل ما تضمّن كل واحد منهما من الآثار الوحدانية

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب مَن جاهد نفسه في طاعة الله، حديث رقم (6137) [5/ 3384]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عمّا يجب على المرء من الثقة بالله، حديث رقم (347) [2/ 58]؛ ورواه غيرهما.

(2) رواه البخاري في صحيحه في بابين أحدهما باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسامي الله. . . ، حديث رقم (6970) [6/ 2694]؛ ورواه مسلم في صحيحه في أبواب عدّة منها: كتاب الذِّكر والدعاء والتوبة. . . ، حديث رقم (2675) [4/ 2061]؛ ورواه غيرهما ونصّه: عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «يقول الله تعالى: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم، وإن تقرّب إليّ شبرًا تقرّبت إليه ذراعًا، وإن تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت إليه باعًا، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة».

الاعتدالية امتزاجًا آخر بطرز آخر، فتولد بحكم اجتماعهما عن مشيمة جمعية النفس ولد قلب حقيقي جامع بين جميع أحكامهما وأحكام السرّ أيضًا ظهور ولد رشيد بارّ بوالديه، وصار هذا القلب الوحداني الجامع التقي النقي عن أحكام الانحرافات مرآة ومجلى للتجلي الوحداني الصفاتي المتعيّن من حضرة من حضرات الاسم الظاهر، الذي كانت النفس بقواها وآلاتها مظهر تمام جلائه واستجلائه، فشمل حكم هذا التجلّي جميع قواه الظاهرة، فانشقّ رابع أبطن سمعه وبصره ونطقه حتى ظهر له بذلك أن ما كان مضافًا إليه قبل هذا الشهود من هذه القوى والصفات في حال حجابيته إنما كانت كلّها مضافة إلى عين هذا التجلّي من حيث ظهوره في تنزّله إلى أنزل المراتب، وكانت إضافتها إلى خلقيته مجازية لا حقيقية، وحينئذ يكون السائر متخطّيًا جميع المراتب الكونية، وداخلاً في مبدأ الحضرات الحقية المسمّى بمقام الإحسان، وبانت له حقيقة: فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ولسانه الذي ينطق به إلى آخر ما نصّ به الخبر الصحيح[1]؛ فعند ذلك ترقّيه المحبة الإلـٰهية من مرتبة اسم إلى مرتبة اسم آخر أعلى منه حيطة وكلّية، ويسير به من وادي وصف وأثر من أوصاف الأسماء وآثارها الظاهرة به وفيه من علم وحكمة وبصيرة قلبية سرية لا عقلية أو روحية، ووادي فراسة يفترس فيها المغيبات الشاردة عن الأفهام سرّه بديهة لا نظرًا واستدلالاً، ثم في وادي إلهام عند رجوع سرّه إلى حكم المظهر وحجابيته، وهو - أعني الإلهام - علم رباني وارد على القلب منصبغ بحكم الحال الغالب والحاكم عليه حالتئذ، ثم في وادي طمأنينة السر عقيب اضطراب حاصل من أثر هيبة ودهشة هي من أحكام جلال الغيب، ثم في وادي سكينة واقعة عند تردّد من أثر تلك الأحكام، ثم في وادي همّة مثيرة وشدّة انتهاض إلى معالي الأمور وإطلاقاتها، وبعد قطع هذه الأودية تظهر هذه الحقيقة الحبية الظاهر والغالب حكمها على سرّ هذا السائر بموجب، فإذا أحببته في قلبه وسرّه وروحه ونفسه خواصها وشؤونها وآثارها المتبوعة المتفرّعة بعضها من بعض لإزالة أنواع من أحكام البقايا الخفية من قيود كل واحد منها بأوصاف مختصّة به لا يطّلع السيار عليها البتّة. نعم ولإزالة عين تعيّنه وتقيّده به أيضًا وتميّزه بأحكام ذلك التعيّن

(1) سبق تخريجه.

والتقيّد وآثارهما والجامع لكلّيات تلك الخواص والآثار الحبّية عبّر عنه بعض المحقّقين بقسم الأحوال:

فأوّلها: الغيرة المقتضية إزالة الغيرية ونفض غبار آثاره الخلقية عن أذيال الحقية.

ثم الشوق الذي هوأثر الغيرة، وهو هبوب قواصف قهر المحبة لشدّة ميلها إلى إلحاق المشتاق بمشوقه والعاشق بمعشوقه.

ثم القلق، وهو ظهور أثر الشوق في المشتاق بحصول اضطراب قوي وحركة من محبة معنوية منه لرفع المانع والحائل الذي هو عين تعيّنه وتميّزه به.

ثم عطش حاصل فيه من أثر تلك الحركة المزعجة توجب كآبة وحرقة لا يرويه إلّا قطرة من سلسبيل العناية والمدد فيما هو بصدده.

ثم وجدان السرّ أثر الألم والقهر من ذلك القلق والعطش بحيث يكاد أن يغيبه ذلك عن تعيّنه.

ثم الهيمان الذي هو تحقيق الغيبة من أثر الوجد.

ثم البرق، وهو لائح إطلاقي مددي مترتّب على تلك الغيبة عن أثر التعيّن قاهر وساتر ظلمة ذلك الأثر بالكلّية.

ثم ذوق قطرة مطرة نازلة في ضمن ذلك البرق من الحضرة العمائيّة مستدعية تسكين حرقة العطش المذكور، فهذه أحوال مرقّية سرّ السائر ومنقلة إياه من حضرات نازلة جزئية إلى حضرات، رفيعة كلّية بالنسبة لما يشتمل عليه الاسم الظاهر الذي حكمه رؤية الوحدة الوجودية في عين الكثرة الظاهرة بالنفس، وقواها وآلاتها مزيلة قيدًا وتعيّنًا مختصًّا بتلك الحضرة التي ترقى وتنقل منها، وبإزالة كل قيد وتعيّن عن سرّ السيّار في هذه الأطوار يزداد قوّة وكلّية في ذاته وصفاته وإدراكاته وقربه من مدارج نهاياته.

فسمّى بعضهم هذا التقوّي بهذه النسبة القريبة إلى النهاية قسم الولايات، فيلحظ السرّ بتلك القوّة عينه بجميع آثاره وصفاته ونعوته الأصليّة والعارضية والكمالات الحاصلة أو المتعلّقة له بتلك الآثار، ويلحظ أيضًا نهايته النسبية أو الحقيقية، ويلحظ المحل المعنوي الذي يحصل ذلك اللحظ فيه، وذلك هو باطن

الزمان المسمّى باصطلاح القوم الوقت، وهو الحال المتوسّط بين الماضي والمستقبل وله الدوام، فإن هذه الحال هو الذي كان جميع المعلومات متعلّقًا به وكائنًا فيه في الحضرة العلمية، فكلّ معلوم كان حاصلاً في حصة معنوية منه بجميع توابعه ولواحقه، وإضافة الوجود إليها أيضًا متعلق به، فلحظ سرّ هذا السائر أيضًا كان متعلّقًا بوقته وبما يقتضيه وقته حينئذ يصفو حاله عن أكدار الأغيار، فكان اللّحظ والوقت والصفاء من مقاماته، فيكون عند ذلك متلبّسًا بمقام السرور بذاته ولحظه ووقته وصفائه.

وإذا كان حاصلاً في الحال الذي هو لا زمان بالنسبة إلى شهود الأغيار، فكان حاله الإسرار بحكم الوقت، فلا يطّلع عليه وعلى حاله غيره البتّة، وإليه الإشارة بقوله ﷺ حكايةً عن ربّه تعالى: **«أوليائي تحت قبابي لا يعرفهم سواي»**(1)، فيكون هذا الوليّ الصاحب للسرّ في هذا الحال صاحب نفس واحدة، ويظهر أثر نفسه في نفسه بحسب حالة حجابيّته واستتاره لإعدام كل صورة توجب حجابه وستره وبعده، وإيجاد صورة تستلزم كشفه وتجلّيه وقربه، ويظهر ذلك الأثر بحسب حال كشفه وشهوده وتجلّيه بإحياء القلوب الميتة وإيجاد صورة في موضع وإعدامها في موضع آخر: (أجد نفس الرحمٰن من قبل اليمن)، إشارة إلى هذا المقام بحسب الحالة الأولى، ﴿أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبۡلَ أَن يَرۡتَدَّ إِلَيۡكَ طَرۡفُكَ﴾ [النمل: الآية 40] إشارة إليه بحسب الحالة الثانية، فافهم.

ومَنْ هذا حاله يكون في الغربة بين الخلق كائن معهم بصورته، بائن عنهم بمعناه وسريرته، راحل عنهم إلى أوطانه، قاطن فيهم في مقرّ حدثانه، فيكون في مقام الغرق في لجّة بحر القرب في غيبة عن الإحساس بالروح والنفس واللّب، فيدخل باب التمكين بحيث لا يتأثر من التلوين ـ أعني تلوّن التجلّيات الظاهرية الأسمائية ـ بغلبة ظهور أحد الأسماء وأحكامه وآثاره على الآخر، واعلم أن التلوين والتمكين يظهر كل واحد منهما بأثره وحكمه من حيث ثلاث مراتب:

الأولى: مرتبة التجلّي الظاهري، فإن التلوين فيها تعاقب ظهور آثار الأسماء على قلب السائر وسرّه متنوّعة الأحكام ومتلوّنة الآثار متميّزة الأوصاف، فيحجب السائر كل واحد بأثر تميّزه وخصوصيّته عن حكم الآخر إلى أن يبدو بارق جمعية

(1) أورده الإمام الجرجاني في التعريفات [1/ 295].

الاسم الظاهر، ويقيم السيّار في نقطة حاق وسطيّته الذي نسبة جميع الأسماء إليه على السّواء، فتلك النقطة هي مقام التمكين الذي يتمكّن صاحبها من كل واحد ولا يحجبه أحد عن أحد.

والرتبة الثانية: مرتبة التجلّي الباطني، وحكمها فيها على ما قلنا في التجلّي الظاهري.

والرتبة الثالثة: مرتبة الجمع والبرزخية بينهما، أي بين الظاهر والباطن.

فإن أحكام كل واحد منهما بموجب خصوصيّاتها وآثار تميّزاتها تستلزم الاحتجاب عن أحكام الآخر، فإذا حصل السائر في البرزخ بينهما يتمكّن من الجمع بين أحكامهما ويفرق بينهما، فلا يحجبه شأن عن شأن، وهذا هو مقام التمكين في التلوين.

ومقام التمكين الذي ذكرنا آنفًا أردنا به التمكين في المرتبة الأُولى، ثم إذا تحقّق هذا الوليّ بهذا المقام الموافق يبتدأ له قسم الحقائق، وذلك بانتهاء سيره الأول الحبي بعد تحقّقه بجميع ما يحتوي عليه الاسم الظاهر من الأسماء الكلّية والجزئية، ثم يشرع في السير والسفر الثاني المحبوبي لرؤية كثرة التعيّنات النسبية المنسوبة إلى الشؤون الباطنة التي هي مرآة لوحدة الوجود العيني الغالب على الروح حكمها، فإن للوجود كما قلنا حكمين:

أحدهما: من جهة كونه مفيضًا، **والآخر** من جهة كونه مفاضًا؛ فالغالب على الروح أثر الحكم الأول، وعلى النفس أثر الحكم الثاني، وفي النفس وحده شعاع الوجود العيني من كونه مفاضًا مرآة لكثرة أحكام الحقائق الكونية المتعلّقة بمراتبها، فكان المنطبع في مرآة الشعاع الوحداني الوجودي المفاض تلك الكثرة، فكانت تلك الكثرة المنطبعة في المرآة ظاهرة، ووجه المرآة مخفيًّا، كما ترى في الخارج أنه إذا انطبع في المرآة صورة كان المنطبع ظاهرًا، ووجه المرآة مخفيًّا.

وأما في الروح، فكثرة شؤون الوجود العلمي الباطني النسبية التي صورتها الحقائق الكونية مرآة لوحدة الوجود العيني الظاهري، فالوحدة فيها ظاهرة، وكثرة الشؤون باطنة، ففي السير الأول ترفع حجب الكثرة أحكامها النفسانية عن مرآة وحدة الوجود إلى أن يظهر ويتجلّى وحدة الوجود الظاهر من عين كثرة النفس وصور العالم، ويظهر الكمال الحاصل للوجود الواحد بتلك الكثرة نزولاً.

وفي السير الثاني يخرق حجاب وحدة الوجود العيني الغالب أثره على الروح عن مرآة كثرة الشؤون النسبية المضافة إلى الوجود العلمي الباطني، ليظهر التجلّي الباطني بخصائص تلك الكثرة النسبية، وهي العلوم الغيبية والأسرار الآلية، وبعد فتق الروح يحصل بين أحكامهما المتعلقة بحقيقتها الكونية، وبين أحكام سرّها ـ أعني الوجود العيني المضاف إليها ـ وبين أوصافها امتزاج وفعل وانفعال، كما جرى بينها وبين النفس أولاً، لكن هٰهنا ينسب الفعل إلى السرّ، والانفعال إلى الرّوح، فيتولّد من مشمّة الروح عند ذلك ولد قلب قابل للتجلّي الوجودي الباطني المشتمل على الشؤون وكثرتها النسبية مع مظاهرها التي هي الصور العلمية ليتحقّق بالسير في عرض هذه الحضرة الباطنية بكلّيات الأسماء السلبية، فتدخل في مبدأ ظهور التجلّي الباطني في قسم الحقائق، فتظهر عليه وبه وفيه أحكام هذا القسم.

واعلم أن الشاهد في هذا القسم سرّ وجودي ظاهري، والمشهود سرّ وجودي باطني، بل يكون السرّ الظاهري مرآة للسرّ الباطني وأحكامه وآثاره، فيكون السرّ الباطني بأحكامه وآثاره ظاهرًا على السرّ الظاهري، لكن يخفى عينه وآثاره عليه، بل يكون كل واحد منهما مرآة للآخر بهذا الحكم المذكور، فيظهر من بين ذلك حقيقة كل شيء وسرّه، كما هو في حضرة العلم الأزلي بلا تغيير وتبديل، فأوّل ما يبتدىء السر الباطني من وراء ستر رقيق من صفة أو حقيقة إلٰهيّة أو كونية لسرّ ظاهري، ولكن من خلف حجاب شفاف من اسم إلٰهي مقيّد بحكم مختصّ بوصف، ويسمّى ذلك مكاشفة لانكشاف حقيقة كل واحد منهما بحكمه ووصفه على الآخر، ثم إذا بان كل واحد منهما للآخر بلا مظهر حقيقة وصفه، لكن مع خصوصية وتميّز بسرّ ما علمي مدرج في كل واحد منهما، فيسمّى مشاهدة، ثم إذا عاين كل واحد منهما عين صاحبه بلا وصف وخصوصية إلّا كون هذا ظاهرًا والآخر باطنًا، فيسمّى معاينة، ثم إذا تجلّى كل واحد منهما للآخر بعينه ووصفه وخصوصيته، ولكن لا يحجبه الوصف عن العين أيضًا، فهي حياة سارية فيهما، وذلك الوصف وتلك الخصوصية.

أمّا علم أو أمر جامع بينهما أو عين وجود تنصبغ جميع النسب بصبغته، فيؤمن موت هذه الحياة كل واحد منهما من موت الاعتلال من الأحوال، وعن الانفصال من عين هذا الاتّصال، وعن موت الغيبة عن أزل الآزال، فإذا كانت هذه

المكاشفة والمشاهدة والمعاينة والحياة مقصودة عليه، فهو في قبض، فإذا انبسطت منه حتى يتخطى بها بواسطته آخر، فالسائر في بسط، وفي القبض والبسط معنى آخر، وهو أنه إذا كان مدده في هذه الأُمور من حضرة جلال الغيب وإطلاقه ينطوي السيّار في جلباب القبض، بحيث لا يتفرّغ للإدراك والنظر أصلاً، فهو في قبض. وإن كان من عين الجمال، فينبسط ويظهر بصورة ملق وسؤال، فهو في بسط حتى ربما يسكر من قوّة الذوق، فيتجاوز طوره، فإذا صحا تاب، وذلك أعلى مقام التوبة.

ثم يتواصل بالإمداد عليه، فتوصله بالممدّ، ثم ينفصل عن الاتّصالات المنبئة عن نوع من انفصال، ثم ينفصل عن رؤيتهما لكونهما عين الاعتلال، وهذا كلّه من شعب المرتبة الثانية من التلوين وحكم التقيّد يصحبها، فيوجب احتجاب كل واحد منهما عن الآخر عند تفرّدهما.

فإذا انتهى إلى آخر هذا القسم وتحقّق بمقام التمكين المختصّ به تخطى حينئذ مقام التجلّي الباطني وتصدّى للدخول في حضرة جمع الجمع لتحقّقه بحقيقة المعرفة التي هي الإحاطة بعينه وإدراك ما له وعليه، فذلك مبدأ مقامات قسم النهايات، وعند ذلك عرف حقيقة أن عليه بقيّة من حقوق الفناء في الفناء الذي هو إزالة قيد التقيّد بحكم أحد التجلّيين الظاهري والباطني، بحيث لا يحجب كل واحد منهما بآثاره عن الآخر، فيتوجّه حينئذ توجّهًا حقيقيًا إلى حضرة جمع الجمع مستمدًا منها في ذلك باستعداده، فتداركته العناية الأزلية أولاً بفناء معرفته المقيّدة بأحد التجلّيين، وثانيًا بفناء تعيّن كل واحد منهما وتميّزه في عين حضرة جمع الجمع الذي هو أصلهما ومنشؤهما، وثالثًا بالفناء عن شهود هذا الفناء، وذلك عند ظهور كل واحد من الاسمين الظاهري والباطني بكمالاتهما الاختصاصية المتعلقة بكلّيات تعيّناتهما ورجوعهما بتلك الكمالات الاختصاصية وأحكامهما التميزية إلى عين التعيّن والبرزخية الثانية، فتحكم عليهما البرزخية باجتماع وامتزاج وفعل وانفعال بينهما وبين أحكامهما، فيتولّد مِنْ بينهما حقيقة قلب متبحر جامع بين الحضرتين هو صورة عين البرزخية الثاني، فيظهر حينئذ حكم ذلك الفناء وحقيقته بأحكامه ومراتبه المذكورة آنفًا، وهو فناء العين في العين فيطلع من مشرق هذا القلب الكامل الشامل الجمعي شمس التجلّي الذاتي الجمعي الكمالي، فإن هذه البرزخية الثانية التي قلب هذا الكامل صورتها الحقيقية هي عين الحضرة الكمالية

وميزانها، وهي أيضًا عين المرتبة الثالثة من مراتب التمكين، فلم يبق عليه اسم ولا رسم ولا عبارة ولا إشارة تؤذن ذلك بحقيقة تميّز وإضافة.

نعم اللّهمّ إلّا أثر خفيّ من حكم أحد الكلّيات الأُصول من الأسماء، فيتمكّن السيار حينئذ من التلبّس بأي لباس شاء، ويظهر في أي مظهر أراد، ويتمكّن من معرفة معروفه في أي لباس ظهر، وفي أي صورة تجلّى حقًّا وخلقًا، ويسمى هذا مقام التلبيس وهو على مراتب التمكين الذي هو التمكين في التلوين، ثم يتحقّق بحقيقة الوجود الذي ما به يجد العين المقصود في كل شيء بحكم السريان في كل معدوم وموجود، ثم يتجرّد عن جميع الملابس والمظاهر، فيشهد ويشاهد بقلب غائب حاضر، وهذا أعلى مراتب التجريد، ثم يتفرّد بأن لا يشهد شيئًا إلا ذاته من عين البرزخية الثانية وحاقها وهو أعلى مقامات التفريد، وعند ذلك يتحقّق بحقيقة الجمع بين نفي التفرقة وبين إثباتها، وذلك برؤية المجمل في تفصيله والتفصيل في جملته في جميع المراتب الحقية والخلقية، وبهذا يصح أعلى مراتب التوحيد بتلاشي الحدث في القدم والغير في العين، ثم يعود الانتهاء إلى الابتداء لإتمام الدائرة، فينصب عموم شواهد وآيات للعامة أهل الشريعة ورسوم قواعد هدايات للخاصة أصحاب الطريقة وهجوم عوائد عنايات لخاصة الخاصة من أرباب الحقيقة، ليظهر عند الجميع علمًا وعينًا وحقًّا وحقيقة بأن الأمر كلّه لله منه ابتداؤه وإليه انتهاؤه وإليه يرجع الأمر كلّه، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم، وهذا الذي ذكرنا كلّه من أحوال حضرة قاب قوسين ومقاماتها.

أمّا مقام أو أدنى المختصّ بسير نبيّنا محمد سيّد الأولين والآخرين ﷺ الذي تصدّى صاحب القصيدة لترجمانية مقامه، فإن ابتداء الشروع في السير فيه كان بعد الانتهاء إلى آخر هذه المقامات المذكورة كلّها، وسرّه شهود كل شيء فيه كل شيء وكيفيّة حصول هذا السير والشهود أن يتحصّل بين الأسماء الذاتية نحو مفاتيح الغيب وأحكامها الوحدانية الثابتة في الرتبة الأُولى المضافة إلى التجلّي الأول، وبين الأسماء الكلّية الأصلية المتعيّنة من التجلّي الثاني بعد ظهور كمالاتها الاشتمالية والاختصاصية أيضًا في سيرها الأول ورجوعها بكمالاتها اجتماع وامتزاج بحكم سراية المحبّة الأصلية في كل واحد منها، وفي مظاهرها الروحانية والنفسانية، فيحصل من ذلك الاجتماع والامتزاج بتأثير الذاتيّات في الصفاتيات والأصليات في

الفرعيات ولد قلب تقي نقي أحدي جمعي محمّدي هو صورة عين البرزخية الأُولى الأصلية، ويتجلّى فيه عين التجلّي الأول الذي له أحدية الجمعية بين جميع الأسماء الكلّية والجزئية والأصلية والفرعية والذاتية والصفاتية، بحيث لا تظهر غلبة شيء من الأسماء على شيء أصلاً، فكان كل اسم منها مشتملاً على الجميع اشتمالاً حقيقيًا في ذوقه وشهوده والنظر بعين قلبه، والإشارة إلى تلك الأحدية الجمعية أو أدنى.

ولما كانت المحبّة الأصلية الأوّلية - كما قررنا في أول الكتاب - هي عين القابلية، وعين حقيقة الحقائق الأحمدية والبرزخية الأُولى بين الواحدية والأحدية، لا جرم كان قبلة توجّهها وتعلّقها عين المزاج الأحمد والقلب الأعدل المحمّدي ﷺ اللذين هما محلّي كمال استجلاء التجلّي الذاتي الأولي إلى الأحدي الجمعي، الذي كان في الأول نوره على ما أشرنا إليه غير مرّة، ولهذا كان اسم حبيب الله من أخصّ أسمائه ﷺ؛ فلا جرم لما التزم صاحب القصيدة أن يكون بنظمه مترجمًا عن ذوقه وسيره في مقاماته وتطوّراته في أطوار تقلّباته ﷺ كان مشرع تقريره نظمًا على لسان المحبّة المختصّة به وبحقيقته صلوات الله وسلامه عليه.

ولمّا كانت المحبّة حكم المناسبة وما به الاتّحاد بين المحبّ والمحبوب والمناسبات منحصرة في خمسة أقسام مرجعها إلى القسمين المذكورين في أبيات عن الصديقة الصغرى رابعة العدوية رضي الله عنها، وهي:

أحبّك حبّين حب الهوى وحبًّا لأنك أهل لذاكا
فأمّا الذي هو حب الهوى فذكرك في السرّ حتى أراكا
وأما الذي أنت أهل له فشغلي بذكرك عمّن سواكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

فحبّ الهوى كنت به عن حكم المناسبة الذاتية التي لا يعلم سببها وأصلها، ولهذا قالت: فذكرك في السرّ، تعني ذكره تعالى لها.

وأما الثاني، فينقسم أربعة أقسام وجب ذكر حصرها ووجه الحصر في الأقسام الخمسة أن هذه النسبة والرابطة المسمّاة بالمحبّة، إمّا أن تكون منتشئة من عين الذات الذي أضيفت إليه المحبية والمحبوبية بلا اعتبار معنى أو صفة زائدة

على عين ذاتهما، أو منتشئة من الذات من حيث اعتبار معنى أو صفة، **فالأوّل** هو المناسبة والمحبة الذاتية.

الثاني إمّا أن يتعدى من ذلك المعنى أو الصفة أثر إلى غير أم لا، فالأول سمّي مناسبة ومحبة فعلية كما بين الصانع ومصنوعه والكاتب ومكتوبه، والثاني لا يخلو إمّا أن يكون لذلك المعنى ثبات ودوام فيمن قام به أو ظهر فيه أم لا؟ والثاني هي المناسبة والمحبة الحالية كما تظهر في حال الوجد والسماع بين شخصين وتخفى بانتهاء تلك الحالة، والأوّل إمّا أن يكون حكم المرتبة التي هي محل ظهور ذلك المعنى وقيامه بذلك الشخص ظاهرًا وغالبًا حالة تحقّق ظهور تلك النسبة الحبية في المحب والمحبوب عليهما أم لا، فإن غلب ذلك كانت المحبة مرتبية كما بين مؤمن ومؤمن من جهة الإيمان، وبين الولي والولي من جهة الولاية في نحو المتحابّين بجلال الله، وإن لم يغلب حكم المرتبة والمعنى له ثبات ولا يتعدّى أثر إلى الغير، فهي محبّة صفاتية كسائر التعلّقات الحبّية.

ولما كان الفعل والحال والمرتبة راجعة إلى الصفات كان أصلها صفاتية، إلّا أن الفعل أشدّ خصوصية بالصفة لابتناء صفة التكوين عليه، وأثر صفة الفعل أظهر وأبين في المفعولات والمصنوعات من غيرها من الصفات، حتى إن أغلب الأسماء الإلـهيّة ظهرت بهذه الصور الثلاث أسماء ذات، وأسماء صفات، وأسماء أفعال؛ فلهذا أول ما بدا للسالك من التجلّيات هي التجلّيات الفعلية، حيث يبدو له كل شيء حسنًا جميلاً، ثم يبدو له من جلال ذلك الحسن والجمال الصوري أو المعنوي المنبيء عن الوحدة والعدالة بحكم التناسب والملائمة وحدة الفعل السارية في كل سبب وواسطة بها يظهر المسبّب والمفعول، فتظهر المحبة بحكم جمعية وحدة الفعل بين المحبّ والمحبوب، وذلك بعد تعديل قوى النفس وآلاتها الظاهرة بالرياضة والسلوك المستقيم على رعاية شرائطه أو بحكم الفطرة والعناية حتى ترق حجب النفس وتشفّ كما ظهر على صاحب القصيدة التي نحن بصدد شرحها أولاً حبّ وتوحيد فعلي بدليل ذكره الرؤية أولاً في مظهر حسّي، فإن الرؤية في المظهر الحسّي لا تكون أولاً إلا للمريد في ابتداء أمره تأنيسًا له، ثم في تجلّيه الظاهري لا يرى المظهر، بل يغيب عنه عند شهوده وحدة التجلّي الوجودي الظاهري.

وأمّا في مقام التلبيس ـ كما ذكرنا ـ يرى المنتهى ويشهد في المظهر وفي غير المظهر، وحيث كان صاحب القصيدة رضي الله عنه يذكر الترقّي والسلوك في

المراتب الحبّية علمنا بأن رؤيته أولاً رؤية فعل لا رؤية عين على ما سنشرع في تقرير ترقياته في ذلك شارحًا ألفاظ قصيدته ومعانيها، وما أدرج فيها من ذكر المراتب ومبانيها، وتبيين ما أودع في مضمون إشاراتها وتعيين ما أبدع من فنون البديع في مكنون عباراتها، وفتح مقفلات أبياتها، وحلّ مشكلاتها، وتفصيل مجملاتها إن شاء الله تعالى مستعينًا بالله ومتوكلاً عليه ومتضرّعاً مستكينًا بين يديه، معترفًا بالقصور والتقصير مغترفًا من بحر إحسانه العزيز، فإنه نِعْم المولى ونِعْم النصير، حامدًا له على ما أنعم ومصلّيًا على رسوله محمد ﷺ.

تتمة الديباجة

مهمة محرّرة للأمر المقصود هي بعينها
مقدمة مقررة للشروع في الشرح الموعود

اعلم أن مراتب القرب التي هي العلّة الغائية للسير والسلوك ورفع الموانع من وجهي العناية بالجذبة والهداية بالسلوك منحصرة في رتب أربع:

الأولى: منها رتبة المحبة المرتبة على الجذبة تارة، المعنية بقوله: **«ما تقرّب عبدي بشيء أحبّ إليّ من أداء ما افترضت عليه»**[1]، وعلى السلوك مرّة أخرى المعني بقوله: **«ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه»**[1].

والثانية: رتبة التوحيد المبنية على الرتبة الأولى المشار إليها بقوله: **«فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه»**[1].

والثالثة: رتبة المعرفة المبنية على الثانية المعبّر عنها بقوله: **«فبي يسمع وبي يبصر وبي يعقل»**[1]، وهي المعبّر عنها في لسان القوم بمقام البقاء والجمع والحقيقة.

والرابعة: رتبة التحقيق وهي رتبة الخلافة من وجه والكمال من جميع الوجوه المشتملة هذه الرتبة الرابعة على الجميع الجامعة بين البداية والنهاية وأحكامهما، وأحكام مقام الجمع والتفرقة والوحدة والكثرة والحقية والخلقية والقيد والإطلاق بلا غلبة ومغلوبية بيّنة ظاهرة عن حضور بلا غيبة عن شيء مما ذكرنا ويقين بلا ريبة، وإنما قلنا إن مراتب القرب منحصرة في هذه الرتب الأربع؛ وذلك لأن بين العبد بفقره وذلّه الذاتي له وبين مولاه بغناه وعزّه الذاتي له بونًا بيّنًا يقتضي انتفاء النسبة والرابطة بينهما، غير أن الحب يثبت ويظهر بينهما

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

نسبة ورابطة من جهات ثلاث:

إحداها: من جهة الفعل الرابط بين الفاعل والمفعول، **وثانيها**: من جهة الصفة التي هي القدر المشترك بين ذات الوصف والموصوف والقديم والمحدث، وبين المتعين بالذات وبين المتعين بالغير وبالعرض، **وثالثها**: من جهة الذات التي هي عين الوجود، فتسري المحبة للطفها أولاً في الفعل، وثانيًا في الصفة، وثالثًا في الذات، فتزيل الأحكام الامتيازية بين الفاعل والمفعول، ثم تزيل العوارض والنِّسب والإضافات المجازية الطارئة على الصفات الأصلية، كالسمع والبصر مثلاً حتى يتوحد بإسقاط تلك النسب والإضافات عنها؛ كما قال: **«كنت سمعه وبصره»**[1]، ثم لا تبقي ولا تذر من غير وغيريّة لا عينًا ولا أثرًا، فحيثما قوى ظهور المحبّة ترتّب عليه التوحيد، وبالتوحيد تتحقّق المعرفة بسراية أثر المحبوب في المحب بموجب **«فبي يسمع وبي يبصر وبي يعقل»**[1] كما ذكرنا، ثم بالرجوع من البداية إلى النهاية، وبالجمع بين أحكامهما تبيّنت رتبة الكمال والتحقيق، ثم فوق ذلك طور الأكملية المختصّة بالحضرة المحمدية ﷺ الذي تصدّى الناظم لترجمانيّته.

ولما كان الأمر كما تقرّر جعل مشرع قصيدته هذه من رتبة المحبة وذكر أطوارها لمعنيين: **أحدهما** ما ذكرنا أن مبدأ مراتب القرب والوصل والمقصود به إنما هي المحبة، والمعنى **الثاني** تنبيه على حكم ترجمانيّته لصاحب رتبة الأكملية، فإنه هو صاحب مقام المحبة بالأصالة؛ لكونه ﷺ هدف سهم، **«فأحببت أن أعرف»**[1]، ولهذا كان أعلم العلماء بالله وكان حبيب الله من أخصّ أسمائه ﷺ.

ثم أردف تقرير أطوار المحبة بتقرير مراتب التوحيد والجمع، وفي أثناء ذلك يرجع إلى التقرير ويتكلّم بلسان الإرشاد والهداية وذكر كلّيات مقامات السلوك على سبيل الإجمال، ثم بني على ذكر رتب التوحيد تقرير رتب المعرفة وخصائصها، ثم أعقب ذلك بتقرير مراتب الكمال والتحقيق غير أنه قرّر أكثر هذه الرتب بلسان سراية حكم المقام المحمدي وأحدية جمعيّته في كل واحد من المراتب والأشياء، وذلك بطريق الحكاية والترجمانية على ما سيتّضح لك بالتدريج في أثناء شرح الأبيات إن شاء الله تعالى.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

[بداية شرح التائية]

وإذا انضبطت لك هذه المقدمة فأرعني سمعك بجمع همّك ولبّك وفهمك فيما أدرج في هذا الشرح من دقائق المعارف تحظ بها إن شاء الله تعالى، وما توفيقي إلّا بالله عليه توكّلت وبه استعنت وإليه أنبت مستمدًّا من لطفه، وهو نعم المولى ونِعم النصير.

سَقَتْنِي حُمَيَّا الحُبِّ رَاحَةَ مُقْلَتِي وَكَأْسِي مُحَيَّا مَنْ عَنِ الحُسْنِ جَلَّتِ

السّقي والسقيا: أن تعطيه ما يشرب، **والإسقاء**: جعلك له ما يستقي ويشرب، وكلاهما متعدّيان لمفعولين، **والحميا**: اسم للخمر، ولكن باعتبار سَوْرة حرارتها وشدّة غلبتها بتلك السَّورة على العقل وسائر القوى وإفنائها وتلاشيها بحكم غلبتها، كما سمّيت شمولاً باعتبار اشتمالها على الحسّ والعقل وغلبتها عليهما، وكما سمّيت خمرًا باعتبار سترها نظر العقل، وراحًا باعتبار تناولها بالراح جمع راحة، وهي الكفّ والحب ميل إلى شيء بنا على تيقّن كمال أو توهّمه، كأنه من قولهم: أحب البعير إذا حزن، ولزم مكانه كأنه مال إلى المكان الذي وقف فيه التماسًا منه إلى الراحة فيه، **والمقلة**: باطن العين، **والكأس**: الإناء بما فيه من الشراب، وقد يسمّى كل واحد بمفرده كأسًا، فيقال: كأس خال، وشربت كأسًا، وقيل إذا خلا يسمى قدحًا لا كأسًا، وقيل: **الطاس** الإناء الكبير بما فيه من الشراب، والكأس أصغر منه وبه نغترف من الطاس، والقدح أصغر وهو ما يصبّ فيه الساقي من الكأس، ويسقي به المشروب، وأنشد:

شربناها بطاسات وكاسات وأقداح

والمحيّا: الوجه باعتبار ما يحيا به عند الرؤية والمقابلة، ومن عبارة عن الناطقين ولا يعبّر به عن غيرهم إلا بتبعيّتهم، ويقع على الواحد والاثنين والمذكر والمؤنث والحسن ملاءمة وتناسب، وذلك أربعة أنواع بحسب المفهوم

والعرف على العموم:

أحدها: حسّي، وهو بين الأجزاء والأعضاء من جهة هيئتها وألوانها وبهجتها ونضارتها. وعقلي وهو في المعاني التي يتعلق إدراكها بالعقل نحو العدل والرحمة والوفاق، ونحو ذلك. وروحاني، وهو في الأخلاق خاصّة. وشرعي، وذلك في الأمور الدينية، كرعاية أمر الشارع، ولزوم الجماعة، والاعتقاد الصحيح ونحو ذلك، ويضادّه القبح في جميع هذه الأنواع، وثم للحسن رتبة خامسة عند الله وعند أهله خارجة عن مفهوم فهوم العامّة، وعرفهم المتعلق بالمراتب الأربع المذكورة لا يضادّه قبح مفهوم في مقابلة مفهوم الحسن المتعارف متعلق ذلك الحسن في الرتبة الخامسة بحكم الموحد الحقّ تبارك وتعالى وأوصافه، وهو المراد بقوله في البيت: (**من عن الحسن جلّت**)، يعني: عن الحسن المفهوم عن المتعارف بحكم رتبة الأربع. وجلّ الشيء عن الشيء: عظم وكبر من إضافة ذلك الشيء وأوصافه وخواصّه إليه، وإنما أنت المحبوب في جميع هذه القصيدة رعاية لأسلوب العرب العرباء، فإنهم لم يذكروا المحبوب إلّا بصيغة التأنيث أو اعتبار التعظيم المحبوب، فلم يذكره إلّا بإضمار الحضرة عند ذلك الذكر تعظيمًا لشأنه وتفخيمًا لذكره.

وكأسي مبتدأ خبره المحيّا المضاف إلى موصول صلته جلّت، وتأنيثه لما بينا. ومحل هذه الجملة الاسمية نصب على الحال من مفعول أول سقتني حميّا الحب، أو من الثاني، أو من الفاعل، والأول أظهر وأوجه المعنى.

اعلم أن التجلّيات الواردة على أهل الله تعالى ثلاثة أقسام: فعلية وإسمية وذاتية، ولكل واحد طرق وموارد ومراتب شتّى غير محصورة تفاصيلها إلا جملها.

أمّا التجلّي الفعلي، فإنه إنما يبدو عند ما رقت حجب النفس وشفت بزوال آثار الانحرافات عنها وعن كل ما ينسب إليها من القوى والصّفات، وخفّت أثقال أوزار الآمال والأماني وأحكام العادات والتعلّقات والتشوّفات عن ظهرها، إمّا بمحض العناية والجذبة التي توازي عمل الثقلين، وإما بالمداومة على الذكر أو التحقيق بالمقامات الإسلامية وأداء حقوقها وتعدّي بعض المقالات الإيمانية حتى بان فيها غلبة حكم الوحدة والعدالة، وبان عنها حكم كثرة الأحكام الانحرافية واستيفاء الحظوظ البشرية والحيوانية، وبدا أثر وحدة القلب النسبي الباطن في

حقيقة النفس، أعني وصف عدالتها بين حكم الصور المحسوسة، وبين حكم معنى الحياة، وبين حكم أثر الروح الرُّوحانية المضاف إليه التدبير للمزاج والصورة، وسرى أثر تلك الوحدة والعدالة في جميع الصفات الأصلية ومظاهرها المضافة إلى النفس نحو البصر والسمع والنطق والعقل، متى ما نظر هذا السائر عند ذلك ببصره المنصبغ بحكم هذه الوحدة والعدالة إلى شيء حال غلبتها على أحكام الكثرة والانحرافات لم يلف ذلك الشيء المدرك ببصره إلا حسنًا ملائمًا معتدلاً؛ كما أن ذا اليرقان الغالب عليه المادة الصفراوية جدًّا حال انصباغ عينه بأثر تلك المادة لا يلحظ شيئًا من مدركات بصره إلا مصفرًّا، وخصوصًا إذا كان منظورًا لسائر الناظر شخصًا إنسانيًّا مختطيًا بخطوة الحسن الصوري أو المعنوي كان اجتلاء الحسن، ثم أتم وأكمل ثم وافق نظره ببصره المنصبغ بصبغة الوحدة والعدالة في جسن ذلك المنظور توجّه صحيح وحداني خالص إلى حضرة محبوبه ومطلوبه الحقّ تعالى وتقدّس ربما يتجرّد له من أثناء ذلك الحسن فعل الحقّ الساري في كل سبب ومسبّب ويتكشّف عليه من حيث ذلك القلب النسبي وحدة فعل الحقّ تعالى دون أن يتجلّى له الفاعل الحقيقي الحق تعالى وتقدّس مثل ما يشاهد الناظر في صورة صاحب اللعب بالصور الخيالية، فإنه يشاهد أفعاله الظاهرة والصادرة في الحس من تلك الصور الجمادية ومن حركاتها وسكناتها أنها صادرة من ذلك الرجل المستتر بستارته بسبب شفوف حائلة بينه وبين فاعل تلك الأفعال التي يرى ويظن صدورها من تلك الصور الجمادية، فيرى الذي تشف عنه الستارة فعل ذلك الفاعل دون أن يرى ذلك الفعل، فكذلك هٰهنا ذلك عندما شفت حجبه ورقت يرى فعل الحقّ الوحداني ولا يرى الفاعل، وذلك شهود من جهة عين اليقين لا علم اليقين المقيّد بحال الحجاب بالكلّية، ولاحق اليقين المتعلق بشهود تجلّي الفاعل من حيث أسمائه وصفاته أو من حيث ذاته، وبهذا الشهود يشتدّ طلب هذا السائر ويزداد جدًّا في السير وقوة في التوجّه، وحينئذ يجذب هذا التجلّي الوجداني الفعلي المشهود في لباس الحسن الوجداني المضاف إلى هذا المنظور عند نظرته الأُولى فيه أثرًا من حقيقة الحبّ الأصلي الساري في جميع الأشياء الكامن في حقيقة هذا السائر وسرّه والمحرّض والباعث له على هذا السير، ويبرز ذلك الأثر من باطنه منجذبًا إلى جاذبه الذي هو عين التجلّي الفعلي ووحدته وعدالته الظاهر بصورة حسن ذلك المنظور، فيظهر ذلك الأثر الحبي المشار إليه بقوله: «حتى أحبه» إلى «حتى أظهر»

أثرًا مخصوصًا من حقيقة الحب لا عينه، المشار إليه بقوله: (فإذا أحببته)، فإن ذلك العين إنما يظهر عند التجلّي الأسمائي والذاتي في القلب الحقيقي التقيّ النقيّ، فكان متعلق هذا الأثر الحبّي المعبّر عنه بقوله: (**سقتني حميّا الحب**) بالنسبة إلى هذا الناظم عين هذا التجلّي الفعلي، ولكن من جهة الحسن المطلق الذي نسبته إلى جميع المظاهر على السواء الذي عبّر عن ذلك الحسن المطلق بقوله: (**وكأسي محيّا من عن الحسن جلّت**)، أي جلّت حضرة المنظور الذي هو متعلق حبي عن الحسن المقيد المفهوم المتعارف المعهود في الأذهان، ولم يكن متعلّق حبّه عين التجلّي الفعلي من جهة حسن مقيّد، فيتقيّد حبّه وتعلّقه بمنظور معيّن مقيد؛ كما أشار إلى ذلك في البيت الذي بعد هذا البيت، فإن أصحاب هذا التجلّي الفعلي والتعلق بالحب بسببه على طبقات بحسب تفاوت استعداداتهم، فمنهم من أوقفه قصور استعداده على صورة معيّنة بحيث لا يحصل له التجلّي الفعلي إلّا من حيثية تلك الصورة، ويتعلق حبّه بتلك الصورة ويتقيّد بها ولا يمكنه التجاوز عن صورة معيّنة.

غاية ما في الباب أن ينتقل من مقيد معين إلى مثله، فلا يزال محصولاً في قيد منظور معيّن إذا انصرم حبل تشبّث بآخر مدة حياته، ومنهم من يعطيه قوة استعداده الجواز عن المعين المقيد إلى المطلق، لكن يقع في معرض توقف لعارض، فيجوز عنه عند زوال العارض بطيئًا أو سريعًا، وربما يقع هذا العواق له مرارًا كثيرة حتى يتخلّص من القيد ويترقّى إلى إطلاق رؤية هذا التجلّي في كل منظور، ومنهم من يترقّى إلى الإطلاق بسرعة عظيمة مع أدنى توقف في منازله، كحال الخليل عليه الصلوات والسلام، ومنهم من يكون ترقّيه وجوازه بكمال استعداده في غاية سرعة كالبرق الخاطف بلا توقف وعوائق أصلاً، كسير صاحب ذوق ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧﴾ [النّجم: الآية 17]، فإنه لم يزغ بصره إلى شهود مقيّد متعيّن معين طرفة، ولا طغى قلبه وحبّه إلى التطلّع بالآثار والأغيار لمحة قوله ﷺ: «**لو كنت متّخذًا خليلًا لاتّخذت أبا بكر خليلًا، ولكن أخي وصاحبي وقد اتّخذ الله صاحبكم خليلًا**»[1]، مشيرًا إلى نفي هذا التقيّد وإثبات الترقّي بسرعة إلى رؤية الحسن المطلق وحبّه.

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب من فضائل أبي بكر الصديق رضي الله عنه وابن حبان في صحيحه، ذكر إثبات المصطفى ﷺ، حديث رقم (6856) [15/ 272]؛ ورواه غيرهما.

وقول الناظم: (وكأسي محيا من عن الحسن جلّت)، والبيت الذي بعده يعبّر عن هذا الذوق، ولمّا كان من حكم الحب إحراق حجب الأحكام الامتيازية وإفناؤها عن المحب أضاف الحميّا التي هي القهوة المتّصفة بوصف شدّة الحرارة وقوّة الإسكار، وإفناء ظهور أحكام العقل والحسّ إلى الحبّ، وقال: حميّا الحبّ.

فحاصل البيت: إنه يقول: سقتني ساقي نظرتي في صورة حسنة قهوة الحب المتّصفة بشدة الحرارة وسورتها بكأس طلعة تلك الصورة الحسنة المنظورة التي وجدتها عند بديهة تلك النظرة مظهرًا للتجلّي الوحداني الفعلي المضاف إلى جماله المطلق وحسنه العام الشامل كل مفعول مضاف ذلك الجمال الكامل والحسن الشامل إلى الحضرة الرحمٰنية التي تجلّ عن التقيّد بالحسن المقيد المفهوم المتعارف في الأذهان الذي يضادّه القبح المتعارف، فصارت نشوتي من قهوة المحبّة المطلق تعلقها غير مختصّة بالشربة المقيدة المتعلقة بآثارها وأوصافها من كأس معين مقيد:

فأوهمْتُ صَحْبي أنّ شُرْبَ شَرابِهم ... به سُرَّ سِرِّي، في انْتِشائي بنَظْرَةِ

وبالحَدَقِ استغْنَيتُ عَن قَدَحي ومِن ... شمائِلِها، لا من شَموليَ، نَشْوتي

أوهمت: غالطت من وَهِمْتُ ـ بكسر الهاء ـ أوْهَمَ ـ بفتحها ـ وَهَمًا ـ بالفتح ـ أو ذهبت عقولهم إليهِ من وَهَمْتُ ـ بالفتح ـ أَهِمُ ـ بالكسر ـ وَهْمًا ـ بالتسكين ـ **والصحب**: جمع صاحب وهو الملازم وهٰهنا كل من شاركهُ ولازمهُ في شرب حميًا الحب من كأس محيًا منظور جميل معين هو مظهر للتجلّي الفعلي بواسطة النظرة الأُولى في ذلك المظهر المعين. **والشرب**: تناول كل مائع، والشراب: ما يشرب، يقول: شربت شُرْبًا ـ بالفتح والضمّ ـ والشِّرْبُ ـ بالكسر ـ النصيب، وسُرَّ: فَرِح مبني على ما لم يسمَّ فاعلهُ، **والسر**: ما يكتم من الحديث هذا أصله، ويستعمل في غيرهِ، وهٰهنا ما هو مخفي عن الخليقة، وهو باطن كل باطن، **وانتشأ**: سكر وبانَ سكرهُ والنظرة تقليبة واحدة للبصر أو البصيرة لإدراك الشيء من غير تكرير واتّباع، **والحدقة**: سواد العين القائمة به القوة الباصرة، والجمع حدق وحداق وأحداق كثمرة وثمر وثمار وأثمار، **واستغنيت** بكذا عن كذا: غنيتُ به، فأعرضت عن غيره اكتفاءً به، **والشمائل**:

جمع شمال ـ بالكسر ـ وهو الخُلُق، **والنشوة**: اسم السكر قوله: شرب شرابهم، صفة مصدر محذوف، أي: شربًا مثل شرب شرابهم ومتعلق في انتشائي وبه سرّ سرّي، ومتعلق باء بنظرتي فأهمت، ويحتمل أن يتعلق في انتشائي بنظرةِ والألف واللام في **الحدق** إما للعهد المفهوم من المقلة، وإما للتعويض عن الإضافة، وإنما قدم حرف الجرّ في به على سرّ لإفادة حكم الاختصاص؛ كما في قوله تعالى: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾ [الصّافات: الآية 47]، فإنه أفاد التقديم اختصاص خمر الآخرة بعدم الاغتيال دون خمور الدنيا، وكذا هٰهنا مقصودة نفي اختصاص سرور سرّه بمثل شرب شرابهم وحصول السرور به وبما وراه أيضًا، لا نفي السرور بمثل شرب شرابهم أصلاً، ومحل الجملة في البيت الثاني نصب على الحال من فاعل فأوهمت.

المعنى: يقول: لما جمعني وصحبي الذائقين شراب الحبّ بكأس محيّا منظور جميل حكم التجلّي الفعلي من حيثيّة منظور حسن الصورة، فإن هذا التجلّي الفعلي لا يكون إلّا في مظهر شاركتهم في النظرة الأُولى إليه والانتشاء به وباينتهم في أنهم وقفوا مع التقيّد بمنظور معين حتى تقيّد شهودهم به وأصبح ذوقهم وسرور سرّهم مقصورًا عليه، وإني تعدّيت في النظرة الأُولى عن قيد تعيّن ذلك المنظور الأوّل وعن حسنه المقيد عن شهود التجلّي الفعلي بحسبه، وعن الانتشاء من شراب الحب بحسب ذلك الشهود المقيّد، وترقّيت إلى شهود إطلاق جمال ذلك التجلّي الفعلي الشامل كل نظر وناظر، بحيث ظللت أشاهد ذلك الحسن المطلق والجمال الشامل في كل ما أحدقت به حدقتي وأعاينه ظاهرًا بكل وصف جميل وخلق حسن وخاصّية شريفة ومنفعة لطيفة وهيئة بديعة وصنعة متقنة رفيعة في الآفاق والأنفس غير محدودة ولا محصورة ويرتشف سرّي المفاض المضاف إلى شمول الحب الشامل الغير المقيّد بفم استعدادي الكامل من كأس طلعة كل مشهود ومنظور غير متخصّص قدحًا دون قدح؛ لكون كل ما في الكون لمعة من نور التجلّي الوحداني الفعلي المذكور وكأسًا لحميا حبي وموجبًا لسرور سرّي ولبّي، فاستغنيت الآن بالحدق والمقلة التي لي وبإدراكها تلك المحاسن والشمائل الشاملة عن ذلك القدح الأول، فنشوتي والحالة هذه من شمول هذا الحب الشامل الحاصل من شهود شمول حسنه وشمائله وأوصافه جميع المحاسن والشمائل والأوصاف؛ كما قيل

قديمًا: (شعر)

إذا شئت أن تلقى المحاسن كلّها ففي وجه من أهوى جميع المحاسن[1]

وليست نشوتي من تلك الشربة المقيّدة بكأس معين، ففي هذه الحالة عند سرعة تخطّي نظرتي من المقيّد إلى المطلق، ومن الخصوص إلى العموم أوهمت صحبي المذكورين بمبدأ تلك النظرة الأولى إلى منظور معين جميل، وانتشائي به وبحسبه حتى ظنوا، وذهبت عقولهم وقلوبهم إلى أن سرور سرّي مختصّ بشرب مقيّد بكأس مخصوص كشرب شرابهم المقيد بكأس معين، والواقع على خلاف ما توهموا، فإني تعدّيت عن ذلك المشرب المعين وترقّت بي نظرتي إلى المشرب المطلق وشهود شمول شمائله جميع المشارب، فكان حالي معهم في هذه الحالة كما قيل: (شعر)

لي سكرتان وللندمان واحدة شيء خصصت به من بينهم وحدي[2]

فكل شخص بدا لي أنه قدحي وكل لحظ أراه فهو لي ساقي

(شعر):

من أي ناحية تجلّى لي الكأس فمات إليه واقفا[3]

ففي حانِ سكري، حانَ شُكري لفتيةٍ بهِمْ تمَّ لي كَتْمُ الهوى مع شُهرَتي

حان الأول حانة الخمّار موضع يباع فيه الخمر ويجمع على حانات لم يرد لفظه إلّا مؤنّثًا، وإنما ذكرها لضرورة الشعر، و**حان** الثاني من الحين وهو وقت بلوغ الشيء وحصوله، يقال: حان كذا، أي: بلغ حينه وأوانه، والسكر حالة تعرض بين المرء وعقله وأكثر استعماله في الشراب، وقد يعتري من الغضب

---

(1) لم أعثر على قائل هذا البيت وهو أحد بيتين من البحر الطويل والبيت الثاني هو:

يقولون في البستان للعين لذّة وفي الخمر والماء الذي غير آسن

(2) هذا البيت هو للشيخ أبي بكر الشبلي دلف بن جحدر المتوفّى سنة 334 هجرية وهو من البحر البسيط. أما البيت الثاني فلم أعثر على قائله.

(3) لم أعثر على قائل هذا البيت.

والعشق؛ كما قيل: (شعر)

سُكرانِ سُكْرُ هوى وسُكْرُ مدامةٍ   أنّى يفيق فتًى بِهِ سُكْرانِ[1]

والشكر: تصوّر النعمة مضافة إلى المنعم وصادرة منه، وذلك إمّا في القلب وهو نفس تصوّرها صادرة من المنعم بها، وإمّا باللّسان وهو الثناء عليها عند الحق والخلق بنطقه، وإمّا بالجوارح بالمكافأة بقدر المكنة، قيل: إنه مقلوب من الكسر وهو الكشف، **والفتية**: جمع فتى وهو في اللغة الطري من الشبان، ثم استعمل تلك الطراوة في المعاني، واعتبرت من جهة الأوصاف والأخلاق التي بها تظهر طراوة المرء ويجهته عند الحقّ أو الخلق، وورد في الكتاب العزيز ذكر الفتية موصوفة بوصف عام وهو الإيمان، وبوصف خاص وهو ازدياد في الهدى واليقين؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ [الكهف: الآية 14]، أي هذا الإيمان والهداية الخاصة حتى تيقّنوا واطمأنوا بربهم حين قاموا لله، فكانت الفتوة تجمع أوصاف عموم الإيمان وخصوص الإيقان، وسمّيت الرتبة الجامعة لهذه الأوصاف العمومية والخصوصية مقام الفتوّة، **وتمّ الشيء**: انتهى إلى حدّ لا يحتاج إلى شيء آخر خارج عنه، **والكتم والكتمان**: ستر الحديث، ويستعمل في غير الحديث وهو المراد، والهوى: ميل النفس إلى الشهوة هذا أصله، واستعمل في الميل العشقي كثيرًا وهو المراد، **والشهرة**: وضوح الأمر، يقال: شهر واشتهر في الخير والشرّ.

قوله: (بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي) جملة محلها الجرّ صفة لفتية، والهوى مفعول كتمي الذي هو فاعل تمّ، ومع شهرتي حال من ياء المتكلّم التي في كتمي، وهو في معنى الفاعل.

المعنى: إنما أراد بالحانة مقام هذه المحبة الفعلية الموجبة للسكر، والغيبة الجامع هذا المقام جميع هذا النوع من التعلّقات المسكرة والسكارى المتعلّقين بحكم هذه المحبة بالصور الجميلة؛ كما أن الحانة هي الجامعة لجميع المسكرات والسكارى.

---

(1) هذا البيت من البحر الكامل وهو لعبد السلام بن رغبان بن عبد السلام بن حبيب أبو محمد الكلبي المعروف بديك الجنّ الحمصي، وُلِد سنة 161 هـ وتوفي سنة 235 هـ.

ولـمّا كان التحقّق بهذا المقام متوقّفًا على المرور على أكثر المقامات الإسلامية والإيمانية ومقام الفتوة كما عرفت، كان جامعًا لمعظمها عبّر عن أهل هذا المقام بالفتية إعلامًا بأنهم مع فتنة ظهورهم بصور العشق الصوري، ووقوفهم مع التعلق بالحسن المنظوري هم أهل سلوك وسير وأصحاب طلب كمال وخير، ومن الخواص المتخصّصين بتحقيق الأحوال والمقامات لا من العوام المنهمكين في استيفاء اللذّات والشهوات والمتهتّكين حرمات الطريقة والشريعة بسبب مطاوعة الشهوة والطبيعة.

وإنما قال: حان سكري، أي بلغ أوانه؛ لأنه قد أحس بغلبة حميا الحب عليه وقرب استيلاء السكر والغيبة عن الإحساس بنفسه وأحواله إليه، وبأنه عند تحقّق مغلوبية عقله وعلمه ومسلوبية إحساسه وفهمه يفوته أداء حقوق من له حق لديه خصوصًا حقّ شكر هؤلاء الفتية الذي هو أوجب الحقوق، فإنهم صاروا سببًا لتمكّنه من نعمة كتمان حبّه عن عوام الأنام وخواصّ أهل الطريق، على أن هذا الكتمان من أعظم النّعم لديه، وأهم ما يجب أداء شكره عليه، كما نذكر سبب ذلك عن قريب إن شاء الله تعالى؛ فلأجل هذا الإحساس بغلبة السكر وخوف فوات أداء موجب الشكر، قال: (حان سكري).

وأما موجب عد كتمان حبّه وإخفاء متعلق ذلك الحب وعدّ سبب الكتمان نعمة عظيمة أنه لما ظهر وغلب في هذا المقام المذكور حكم هذا الحب الشامل على نفس هذا المحبّ، وشرع في إفناء أحكام المباينة والممايزة بينه وبين محبوبه وإزالة سائر موجبات بعده وتعيينه بحيث أفنت أكثر حظوظه المتعلقة بغير محبوبه لا الحظوظ المتعلّقة به؛ كلذّة النظر والسماع، فإنها لا تفنى في هذا المقام أصلاً، والحظوظ المتعلقة بغير المحبوب أقواها حكمًا وأشدّها تعلّقًا بالنفس إنما هي الحظوظ الوهميّة كلذّة الجاه وحظ قبول الخلق وإقبالهم، فإن آخر ما يفنى من الحظوظ هذا النوع وآثاره على ما ورد أن آخر ما يخرج من قلوب الصديقين حبّ الجاه.

أمّا الجاه عند الخلق، فيخرج في هذا المقام، وأمّا الجاه عند الحقّ كبلوغه إلى مقام الشفاعة ونحو ذلك، فلم يخرج إلّا في انتهاء مقام الفناء في الفناء، فلذلك أحبوا ستر أحوالهم الشريفة لكيلا يدخل عليهم بسبب ذلك داخل حبّ الجاه، والقبول عند الخلق، وخافوا أيضًا أن تسترق النفس عند ظهور شيء من

تلك الأحوال لذّة إعجاب استراقًا خفيًّا، وربما تجعل ذلك عكاز دلالة الخير في إظهار ذلك، ولم يكن مقصودها إلّا لذة الجاه ولذّة الإعجاب، وقلّما يتفطّن السائر لذلك فيحدث بذلك سدّ أبواب مزيده وترقّيه والعوائق في مقام هو فيه، وعدم التمكّن من الترقّي والتجاوز عنه، ولا يتفطّن لهذا إلّا صاحب مراقبة ورعاية أنفاس؛ فلهذا عدُّوا الكتمان وسببه نعمة عظيمة موجبة للقيام بحقّ شكرها، ولمّا كان سبب كتمان هذا الحال الشريف الذي هو الحبّ الكامل ومتعلّقه الشامل هؤلاء الفتية، فإنهم اشتهروا بالتعلق والتعشّق بالصور الجميلة والنظر إليها والغرام بها، وكان عموم الخلق أهل شهوة وطبع لم يتصوّروا النظر والميل إلى الصور الجميلة إلا لقضاء وطر الشهوة واللذّة المستلزم لهتك حرمة الشرع حتى أنكروا على هؤلاء الذين هم أهل النظر والتعلّق به، وذمّوهم ورموهم بالفسق والإباحة والبطالة وأعرضوا عنهم وعن صحبتهم ومخالطتهم، وكان الناظم مشاركًا لهم في النظرة الأُولى والظهور بوصف العشق بسببها بحيث توهّموا كلّهم أنه من جملتهم، فخفي عليهم وعلى عموم الخلق أيضًا بسببهم شريف حاله وسرّ كماله واستتر هو عنهم بهواه الكامل ومتعلّقه الشامل مع شهرته بينهم بالعشق الصوري والحب المنظوري؛ لا جرم قال:

فـفـي حـانِ سـكـري حـانَ شـكـري

أي: في هذا المقام الحبّي الفعلي الذي شربت أنا وصحبي حميّا الحب من كأس محيّا صورة معينة فوقفوهم في وسطه وابتدائه، وترقّيت أنا في نظرتي الأُولى وانتهيت إلى انتهائه حتى كدت أن أتغيب عن نفسي وأغلب عن حسّي، فيفوتني أداء حقوق كل ذي حقّ من المقامات وأهليها، فقبيل فوت هذه الفرصة جاء أوان أداء حقوق شكري لصحبي الفتية على إنعامهم عليّ بأنهم صاروا سببًا لكتمان هواي الكامل مع شهرتي بينهم بنفس الهوى، وسلمت من غوائل قبول الخلق وشرب النفس ووثباتها الخفيّة وسدّ أبواب المزيد على وجه توجّهاتي بواسطة التطلّع إلى إقبال الخلق عليّ، ثم إنه حيث ذكر قرب غلبة سكره أعقبه بذكر تحقيق السكر، وقال:

ولمّا انقضَى صَحْوِي تقاضَيْتُ وَصْلَها ... ولَمْ يَغْشَني في بَسْطِها، قبضُ خَشْيتِي

انقضى الشيء: انفصل بحيث لم يبق منه شيء، **وتقاضى** فلان دينه واقتضاه: طلب فصل الأمر بردّه وأدائه، **والصحو**: ذهاب ما عرض بين المرء وعقله من

السكر، ويستعمل في عدم السكر، وهو المراد هٰهنا، **والاتّصال**: اتّحاد الأشياء بعضها من بعض كاتّحاد طرفي الدائرة، **والوصل**: كون ذلك أو فعله ويضادّهما الفصل والانفصال، **والغشيان**: الإتيان، **وبسط الشيء**: توسيعه هذا أصله، ثم استعمل في اتّساع النفس وانتشارها بالأوصاف طلبًا وخلقًا وسؤالاً وأمنية ونشاطًا، ويسمّى ذلك حالة البسط والقبض على ضدّ هذه الأوصاف، **والخشية**: خوف يشوبه تعظيم، وأكثر ما يكون عن علم، ولما فيها من التعظيم تقتضي انقباض النفس عن الاتّساع في الطلب والسؤال مع المسؤول عنه، فلهذا أضيف القبض هٰهنا إلى الخشية والمصدر في بسطها مضاف إلى المفعول.

يقول: لما قوي أثر شراب الحب فيّ بحيث انفصل عني التمييز والعلم بانفصال الصحو عني حتى أنه لا يأتيني انقباض من دهشة عظيمة حضرة المحبوب بسبب مغلوبية العلم والفهم من سكر شراب الحب، ولا يعتريني عدم انبساط حاصل من خشية منبثة عن الإحساس بعظمة تلك الحضرة وبقصور قابليتي عن احتمال هيبة جلال جمالها عند الوصال إذا بدا مجرّدًا عن المظاهر يمنعني ذلك عن بسطي مع تلك الحضرة بطلب وصلها تقاضيت في هذه الحالة حقيقة وصلها وبنيت المسألة على أصلها.

فإن قلت: كيف جوّز إطلاق لفظ التقاضي المختصّ بمطالبة الدين على طلب الوصل، وما ثَمّ دين؟

قلت: إعلامًا بأنه قد وفى المراتب والمقامات حقوقها وتحقّق بحقيقة الإخلاص وقام بجميع وظائف الأعمال القلبية والقالبية والإخلاص فيها، وحينئذ تطلع إلى إنجاز وعد ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف: الآية 110]، فإن عدة الكريم دين.

فإن قلت: كيف يتصوّر معنى الدين الواجب آداؤه، ولم يجب على تلك الحضرة شيء على المذهب الحقّ؟

قلت: إن الوجوب له جهتان: جهة لأبدية حصول الشيء الواجب لتحقيق الكمال المتعلّق به، وذلك ثابت وواقع في جميع ما وعد لتضمّنه ظهور الكمال لا محالة، لا فيما أوعد، فإن في تركه نوع كمال أيضًا. والوجه الثاني: تطرق نقص موجب للعتاب والمؤاخذة عليه عند الإخلال بما وجب، وذلك منفيّ عن تلك

الحضرة لاستحالة ذلك عليها تعالت أن يفوتها شيء يتضمن كمالاً، وأن يلحقها شيء يتضمّن نقصًا.

فإن قلت: قد أخبر بقوله: (وبالحدق استغنيت عن قدحي) بأنه يشاهد حسّ بصره المحبوب في كل شيء، فما مرمى طلبه الوصل الآن؟

قلت: كان المقصود مما قال في ذلك البيت شهود الفعل وحسنه في المفعولات، والآن يطلب وصل الفاعل من حيث أسمائه الحسنى وصفاته العلى أولاً، ثم من حيث ذاته ثانيًا.

فإن قلت: بماذا أحسّ بما يقتضي اقتضاء الوصل بعد انقضاء الصحو المنبىء عن انفصال أثر العلم عنه والعقل؟

قلت: كان إحساسه بذلك بحكم فِطْرة الحب بفطرة اللّب، وذلك من باب (فنحن سكوت والهوى يتكلّم)، فإن الحب هو الحامل أولاً وآخرًا على جميع التوجّهات وقطع الحجب ورفع العادات وطلب الحاجات مرّة بلسان المقال، وتارة بلسان الحال على أنه حاكٍ والحالة هذه عما جرى له في أثناء سيره في أطوار الحبّ والعبور على المقامات، لا أنه يحكي عن حاله في حال تلبّسه بها.

فإن قلت: كيف الوصل والرؤية وذلك محال في هذه النشأة الدنيوية؛ لقوله ﷺ: **«إن أحدكم لن يرى ربّه حتى يموت»**(1).

قلت: نعم نقول بالموجب، فإن السائر لا يرى ربّه حتى يموت عن جميع الأقسام والأحكام الدنيوية ويغيب وينقطع عن الإحساس بها وبالقوى والمدارك المختصّة أحكامها بهذه النشأة الدنياوية، نعم وعن الأحكام الأُخروية أيضًا، وحينئذ يكون ميتًا موتًا معنويًا، بل وموتًا صوريًا في تلك الحالة المعنية بالصعق، فلم يكن حالتئذٍ في الدنيا ولا في الآخرة أيضًا. ألا يرى أن المتوجّه إلى أمر وهمي كاللّعب بالشطرنج مثلاً كيف يغيب فيه بحيث لم يشعر بشيء دون ما توجّه إليه، فانتفاء الوهميّات والعقليات والحسّيات حالة التوجه إلى جنبة عالم الحق والحقيقة أشدّ وأقوى من انتفاء الحسيات وحدها حالة التوجّه إلى الوهميات والعقليات، فتكون تلك الغيبة والانقطاع والانسلاخ موتًا أشدّ وأقوى من الموت الطبيعي، فإن النفس

(1) هذا الأثر لم أجده فيما لديّ من مصادر ومراجع.

في الموت الطبيعي لم تغب بالكلّية عن عالم الحسّ، بل تكون شاعرة بها وبالأحكام التي تجري فيها على ما نصّ على ذلك الشارع في أحاديث صحاح ما يدلّ على شعورها وتلذذها بما عمل وأنفق لأجلها، وهذا المتوجّه إلى تلك الحضرة يستغرق في توجّهه بحيث ينسلخ عن جميع الملابس الحسّية والوهمية والعقلية والروحية، حتى إنه لم يحس بشيء مما سوى من توجّه إليه البتّة، وأصلاً إلى حدّ أنه لو قطع في تلك الحالة من أعضائه لم يحسّ بذلك من جهة ألم أصلاً، فلم يكن هذا المتوجّه عند ذلك في الدنيا ولا في الآخرة؛ فلا جرم صحّ في حقه أنه مات فرأى، ولم ير حتى مات.

وَأَبْثَثْتُها ما بي ولَمْ يَكُ حاضِري رَقِيبُ بَقَا[1]، حظ بِخَلْوَةِ جَلْوَتِي

يقال: **أبثثت** فلانًا سرّي أي أطلعته عليه، ويقال: بثثت السرّ وأبثثته: أظهرته، **والرقيب**: الحافظ، إما لمراعاة رقبة المحفوظ أو لرفعة رقبته، **والبقاء**: ثبات الشيء على حالته الأُولى، **والحظ**: النصيب المقدر، **والخلوة**: قد يكون اسمًا للمكان المعدّ لأن يُخلى فيه، وقد يكون مصدرًا لقولهم: خلا الشيء يخلو خلاء وخلوة، والجلوة أصلها الجلو، وهو الكشف، ومنه جلوت العروس جلوة، والسيف جلاء، وما في قوله: (ما بي) موصولة صلتها فعل محذوف متعلق به الجار والمجرور، مثل: قام، ومحلها النصب بمفعولية أبثثتها ورقيب بقا حظ اسم لم يك وحاضري خبره المقدم عليه المضاف إلى ياء المتكلّم، **والخلوة**: إن كان مصدرًا فالباء فيه للاستعانة متعلّقة بأبثثتها، وإن كان اسمًا فالباء بمعنى في متعلقة بحاضري، وإنما أضيف الخلوة إلى الجلوة على التقديرين لأنها تعدّ لأجلها يمنع غيرها.

نقول: لما تمكّنت حرارة حميّا الحبّ من نفسي وغيبتي عن حسّي وأغفلتني عني وعن جميع حظوظي المتعلّقة بغير المحبوب بحيث صار قلبي خلوة خالية عن الحظوظ والأغيار معدّة لتجلي جمال حضرة المحبوب، فلم أحس لمكان تلك الغيبة ووجود ذلك السكر بحضور رقيب من بقاء حظ يثبت حكم البينية والأجنبية بيني وبين تلك الحضرة تمنعني ذلك عن الانبساط معها بعرض الحال والمبادرة على السؤال وطلب الوصال، ففي هذه الحالة أعني حالة عدم حضور الرقيب

(1) في إحدى نسخ الديوان [رقيبٌ لها] بدل [رقيب بقا].

المذكور في خلوة الجلوة اطّلعت تلك الحضرة على ما حلّ بي من بلاء الولاء وعناء الفناء ومحنة المحبة ومقاساة شدائدها، ومجموع ما أبثّه نوعان: شرح حال وطلب وصال كلاهما من حكم مبدأ أول طور الحب ووسطه الآتي بيانهما، وذلك المجموع مدرج في أبيات أوّلها قوله:

وقُلْتُ، وحالي بالصَّبابَةِ شاهدٌ، ووجدي بها ماحِيّ، والفَقْدُ مُثْبِتي:
هَبي، قبلَ يُفني الحُبُّ مِنّي بَقِيَّةً أراكِ بِها، لي نظرَةَ المتَلَفِّتِ

الحال في اللغة تستعمل في الصفة التي عليها الموصوف، وقيل: هي اسم لما يخصّ الإنسان وغيره من أموره المتحوّله في نفسه أو جسمه أو قنيانه[1]، **والصبابة**: المحبة، وقيل: رقّة الشوق وجدارته وشدّته والنعت منه صبّ قيل هي من صببت الماء صبًّا إذا أهرقته، فيقال: صبّ إلى كذا، أي سالت ومالت نفسه نحوه محبّةً وشوقًا، **والشهادة والشهود**: الحضور مع المشهود بالبصر أو البصيرة، والشهادة: الإخبار أيضًا بالشيء عن علم وشهود، ويقال: شهدت الشيء شهودًا وشهدت بكذا شهادة، أي علمته عن شهود، وأشهد به أي أخبر به عن شهود، **والوجد**: ما يجد الإنسان من الحزن والحب، يقال: وجد من المال وجدًا بالحركات الثلاث، ومن الحزن والحب وجدًا بالفتح لا غير من الغضب موجدة والضالة وجود، أو قيل في الاصطلاح: الوجد ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن الشهود والوجود ما به وجدان الحقّ في الوجد، **والمحو**: إزالة الأثر، **والفقد**: عدم الشيء بعد وجوده غيبة أو فناء، والإثبات ضدّ المحو والنفي. **وهبي**: صيغة أمر مؤنث حاضر من الهبة وهي أن تجعل مالك لغيرك بغير عوض وتعدّي باللام والأمر إذا صدر ممن هو تحتك سؤال، وممن فوقك إلزام، وممن يساويك التماس واقتراح، وقيل بفتح القاف وسكون الباء تستعمل في التقدم المنفصل مكانًا أو زمانًا أو منزلة أو رتبيًّا صناعيًّا ويضاده بعد، **والإفناء**: الإعدام، **والبقية**: ما يبقى من الشيء فعيلة بمعنى فاعلة من البقاء، **والرؤية**: إدراك المرء بالبصر أو بالبصيرة على طبقاتهما، **والتلفت**: تكلّف ومبالغة في الالتفات وهو أن تعدل بوجهك من نحو إلى نحو غيره، قوله: هبي مفعول قلت، ولام لي حرف تعديته ومفعوله نظرة المتلفت، وبقية مفعول، يعني: وأراك بها صفتها، ويحتمل

(1) القُنْيَة: ما اكتسب، وقد قنى المال قنيًا وقنيانًا.

وقوع فعلي هبي ويفني على بقية لصلاحيتها لذلك بطريق تنازع العاملين على معمول واحد، وعلى هذا يكون نظرة المتلفت مصدر أراك من غير لفظه، نحو: قعدت جلسة وجلوسًا، واللام في لي متعلق بأراك حينئذ، وفيه تكلّف والأول أولى، وحالي في البيت الأول مبتدأ وشاهد بالصبابة خبره، والواو في قوله: وقلت للعطف على وأبثثتها في البيت السابق وفي قوله: وحالي للحال، وهذه الجملة الإسمية محلها النصب لكونها حالاً من الجملة الفعلية التي مبتدأها قلت، وخبرها هبي إلى آخر البيت، والباء في بها للسببية، أي بسبب وصلها أو غلبة حبّها على حذف المضاف.

المعنى: يقول: لما استحكمت أحكام حميّا الحب في باطني وظاهري وغلبت حرارتها وسورتها جميع أحوالي وأوصافي وقهرتها بالتلاشي والإخفاء بحيث لم يظهر ولم يشهد فيّ من الأوصاف والأحوال إلّا أحكام الحبّ وآثاره مثل التحوّل والحرقة والبكاء والأنين والسكر والغيبة ونحو ذلك، حتى صارت هذه الآثار الحبّية الظاهرة المشهودة في حالي ووصفي لا غيرها، وظلّ هذا الحال المشهود الظاهر فيّ شاهدًا مفصحًا بصبابتي ومخبرًا صادقًا عن حرقة شوقي وكآبتي، وهو معنى قوله: وحالي بالصبابة شاهد، وكلّما لاح لي حال بارق وصل حضرة المحبوب من جلال جمالها أجد من تأثير الحب وسطوته وجدًا في باطني بمحو أثري وفهمي وإدراكي بالكلية، فلم أتفرّغ للتلذذ من أثر الوصل أصلاً، وهو معنى قوله: ووجدي بها ماحي أي بوصلها أو بغلبة حبّها، وفقد ذلك الأثر الوصلي والوجد به أو بغلبة الحبّ الغالب بسببه يثبتني ويردني إلى أنانيّتي، وإلى فهمي وإدراكي فأحجب حالتئذ بأنانيتي الناقصة والحضور معها عن وصلها الكامل ولذّتي به بالكلية وهو معنى، والفقد مثبتي فأنا محروم عن اللذّة في الحالتين، ففي هذا الحال أعني شهادة حالي ووصفي بالصبابة ومحو الوجد وإثبات الفقد إياي.

قلت لها: أسألك أن تهبين لي نظرة من يكثر الالتفات إلى لذّة آخر نظرة إلى حبّه عند الوداع، والرحيل عنه حتى أتلذّذ بتلك النظرة، وأرتحل بعد ذلك إلى الفناء والمحو عنها بل عني وعن فهمي وإدراكي ولذّتي بالكلّية قبل أن تفني حرارة الحب وسورته بقية مني من قوّة وأثر فهمي وإدراك أراك بها وأتلذّذ وأرتحل إلى الفناء في أثناء تلك الرؤية، وأمّا تقرير الاحتمال والوجه الثاني أنه يقول: قلت لها في الحال المذكور هي بقية حالة الوصل الراحل بها لي، أي رؤية محصلة للذة

المختصّة بفهمي وإدراكي قبل إفناء الحبّ تلك البقية بالكلّية، فأحرم عن اللذّة جملة واحدة رؤية ونظرة مضافة إلى الملتفت إلى لذّة الوصل عند رحلته عن أحبّته والتمتّع بوصلهم، والوجه الأول أولى لاشتماله على ذكر عين المقصود، وهو الوصل ولذّته. وأمّا الثاني، فهو مشتمل على ذكر ما يتوصّل به إلى المقصود وهي البقية والإسعاف بالأول يتضمن الثاني، ولا ينعكس لإمكان طريان مانع عن حصول المقصود عند تحقّق الوسيلة على أن المحبّ كلما كان من صفاته وبقاياه أنفى كان حبّه أصفى ووصله أبقى.

ومِنّي على سَمعي بلَنْ، إن مَنَعْتِ أن أراكِ، فمِن قَبلي، لغيريَ، لذَّتِ
فعِنْدي، لسُكْري، فاقَةٌ لإفاقَةٍ، لها كبِدي، لولا الهوى، لم تُفتَّتِ
ولَوْ أنَّ ما بي بالجِبال، وكانَ طُور سِينا بها، قبلَ التجلّي، لدُكَّتِ

يقال: مَنّ فلان على فلان إذا أثقله بالنعمة، **والسَّمع**: قوّة في الأُذن مودعة بها تدرك الأصوات وفعله قد يسمّى به أيضًا، والمراد الأول، **ولن**: حرف نفي لما يأتي بعده، والمنع أن يخال بين المريد، ومراده: واللذاذة واللذّة في اللغة طيب طعم الشيء، وقيل: هي إدراك الملائم، والغيران ما يعقل ويتصوّر كون أحدهما بدون الآخر، وعند كلمة تفيد اختصاص ما أضيفت بوجه عام، **والفاقة**: الاحتياج، **والإفاقة**: رجوع الفهم والعقل إلى الإنسان بعد غيبتهما عنه بسكر أو جنون أو إغماء، وقد يستعمل في عدم السكر مطلقًا، وهو المراد هٰهنا، **والكبد**: عضو معروف رئيس حامل للروح الطبيعي مقسم للغذاء على سائر الأعضاء والأجزاء الظاهرة والباطنة بتلك الروح، كما أن القلب الصنوبري أيضًا عضو رئيس حامل للحرارة الغريزية والروح الحيوانية موجب لسريان الحياة بها في سائر البدن، **وفتتت** الشيء افتته فتًّا فتفتّت، أي قطعته وفرّقته فتقطع وتفرّق، ولو: حرف تمنّي تدلّ على امتناع شيء لامتناع غيره ووقوعه لوقوعه، كذا نقله ابن فارس، وقال المبرد: لو يوجب الشيء من أجل وقوع غيره، وهذا خلاف مذهب جمهور النحاة، **والجبال**: جمع جبل وهو معروف، **وطور**: قيل: إنه اسم لجبل سيناء بعينه، وهو الذي كان به ميقات مناجاة موسى عليه السلام، ويقال: دككت الشيء أدكّه دكًّا إذا كسرته حتى سوّيته بالأرض، وجواب الشرط في إن منعت هو مني مقدم عليه عند الكوفيّين، وعند البصريّين مثله حذف لدلالة ما قدم عليه، وفاعل لذت كلمة لن، أي: لن تراني وحرف الفاء في البيتين للتسبيب دخلتا في السبب هٰهنا لا في

المسبّب على أن الفاء أصلها للتعقيب، وقد استعمل في التسبيب داخلة غالبًا على المسبّب؛ كما في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ﴾ [البَقَرَة: الآية 54]، فالظلم سبب التوبة، وقد دخلت في السبب في مثل قوله ﷺ: «**أعد صلاتك فإنك لم تصل**»[1]، جعل نفي ما أتى به من الصلاة سببًا للإعادة، وكذا في قول العرب: (شعر)

انخ فاصطنع قرصًا إذا اعتادك الهوى   بزيت كما يكفيك فقد الحبايب[2]

أي: كما يكفيك، فاصطناع القرص سبب للإناخة فكري في البيت وتعلق كل واحد منهما بمحذوف، وتقدير ذلك: ومني على سمعي فالتذّ بها فإنها لذت لغيري وحالي يشابه حال ذلك الغير، فإن عندي فاقة إلى سكري، أي إلى كمال سكري على حذف المضاف الذي كان ذلك السكر الكامل مثل صعق الغير، وتلك الفاقة إلى كمال السكر إنما هي لوجود الإفاقة الحاصلة لي التي لأجل وجودها وقيامها بي تفتت كبدي بسبب الهوى وأحسّ بذلك التفتّت، ولولا الهوى لم تتفتت كبدي ولولا هذه الإفاقة لم أحسّ بذلك، فاللام في قوله: لسكري بمعنى إلى التي هي حرف تعدية الاحتياج، وفي قوله: لإفاقة لام العلّة، يعني: علة الاحتياج إلى كمال السكر وجود الإفاقة، وفي لها بمعنى لأجل، والضمير راجع إلى الإفاقة، والواو في البيت الثالث للعطف على معنى البيت الذي قبله، تقديره: فعندي فاقة إلى كمال سكري لأجل إفاقة حاصلة لي موجبة لإحساسي بآلام مفتّتة لكبدي بسبب الهوى، وبحلول البلايا بي لو حلت بالجبال جميعها، وكان طور سيناء معها لدكّت الجميع قبل التجلّي الموسوي.

وقوله: ما بي: الذي بي، والصلة والموصول اسم إن وخبرها بالجبال، وبها أي معها، وهي خبر كان واسمها طور سينا.

وقوله: لدكّت جواب لو، وقبل التجلي متعلق به.

المعنى: يقول: لو أن حكمتك البالغة اقتضت أن تحول بيني وبين النظر إلى وجهك الكريم عريًا عن ملابس الفعل لنقص في أهليّتي وقصور في قابليّتي، ولبقيّة

(1) رواه البخاري في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب وجوب القراءة للإمام. . .، حديث رقم (724) [1/ 263]؛ ومسلم في صحيحه، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، حديث رقم (397) [1/ 298]؛ ورواه غيرهما.

(2) لم أعثر على قائل هذ البيت.

خفية باقية فيّ من بقايا أنانيتي، فانعمي على سمعي بأثقل منه وأكمل نعمة، وهي كلمة لن تراني حتى يلتذ بها سمعي لذة خفية، وفي انتهائها مضى إلى محو تلك البقية والحظوظ واللذات المضافة إليها، بل إلى محو الحضور والشعور بأنانيتي بالكلية سكرًا وصعقًا، فإن شربة هذه الكلمة طابت في مذاق غيري ولذت له وهو الكليم صلوات الله عليه لوجود إفاقة حاصلة له مضافة إلى بقيّة من أنانيته حاملة تلك الإفاقة له على طلب لذة الرؤية قبل الصعق، ثم أخّرت هذه الكلمة والتجلّي الحاصل في ضمنها لسمعه عليه السلام في محوه وتغيبه وتكميل سكره بما اندك الجبل لشدّته وقوّة قهره في تغييبه عن نفسه وحسّه، ولصعوبة حاله عن الإحساس بذاته وصفاته وبما قام به من أحكام أول طور الحبّ حتى كمل سكره ومحوه وخرّ صعقًا، وحالي في جميع ذلك يحاكي ويشابه حاله عليه السلام، فإن عندي أيضًا حاجة إلى كمال سكري الذي هو سبب صعقة لأجل إفاقة حاصلة لي قبل كمال سكر الحبّ مضافة تلك الإفاقة إلى بقية منّي معبّرة بقولي قبل يفني الحب مني بقية موجبة لإحساسي بتفتّت كبدي لتأثير حرارة الحب فيه الذي لولاه لم يتفتّت كبدي بوجود تلك الإفاقة، وموجبة هذه الإفاقة أيضًا لإحساسي بحلول البلاء والعناء بي بسبب الهوى لو حلّ ذلك بالجبال وطور سينا معها لدكّت قبل التجلّي الموسوي، فإذا أسمعتني كلمة لن تراني وظهر التجلّي الذي يتضمّنه كلام المتكلّم عند سماعه حصل لي كمال السكر، كما حصل لموسى عليه السلام بذلك التجلّي كمال الصعق، وحينئذ انمحيت وغبت فيه عن ذاتي وصفاتي وأنانيتي وجميع حظوظها ولذاتها، وعن الإحساس بالآلام والأسقام العظيمة الحالّة بظاهر نفسي وباطنها من النحول والزفير وتفتّت الكبد ونحو ذلك، وانتهى بي الحب من التقلّب في أحوال طوره الأول ومراتبه وترقّى بي إلى طوره الثاني.

تنبيه موضح لما تقرّر:

اعلم أن الحب بموجب حكم: **«فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف»**[1]، هو الأصل في كل توجّه إلى كل أمر كان ما كان من أي متوجّه يكون، على أن الأفعال كلّها منسوبة إلى الحقّ عزّ وجلّ وإلى وجوده ومخلوقة له على الاعتقاد الصحيح المطابق للكشف الصريح، فالحبّ هو السائر بكل محبّ

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

ومرقيه في أطواره ابتداءً ووسطًا وانتهاءً، فأول ما يبدو للسائر وفيه بصورة الباعث على النهضة والقومة من نومة الغفلة، وعلى الإفاقة من سكرة الطبيعة له منه المشار إليه بقوله: ﴿إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحِجر: الآية 72]، ثم يظهر بصورة الإرادة إلى من يدله إلى مطلوبه على أشدّ طريق وأرشده، ثم يلوح بصورة داعية السير المجدّ وقطع العلائق ورفع العوائق، ثم عند رفعه الحجب يتبيّن بصورة الميل العشقي المقيّد بمظهر جميل بوساطة تجلّي فعلي وحداني، ثم يترقّى في الحب بالمحبّ الساتر فيشرق فيه متعلّقًا بإطلاق الكمال من جهة الفعل الواحد الظاهر في جميع مظاهره التي هي المفعولات، وفي كل مِقام من هذه المقامات المذكورة يفني الحبّ شيئًا من أحكام امتيازات المحبّ الحائلة بينه وبين وصال محبوبه، ويزيل أثر من آثار بعده وأجنبيته عنه حتى يفني حظوظه المتعلقة بغير محبوبه، روحية كانت تلك الحظوظ والعلوم والأخلاق، أو نفسية حسّية كاللذّات المحسوسة، أو وهمية كالآمال والأماني والجاه والحشمة وقبول الخلق ، إلّا الحظوظ المتعلقة بالمحبوب كلذّة رؤيته ولذّة سماع كلامه ونحو ذلك، فإنها لا تفنى إلّا بانتهاء أول طور الحبّ.

واعلم أن الحبّ له ثلاثة أطوار كليّة: أول ووسط ونهاية.

ففي طوره الأول يجعل الحبّ وجه المحبّ عند تعلّقه بالمحبوب إلى عين المحب حتى يحبّ المحبوب لحبّ نفسه، ولحصول لذّته منه وذلك تمرين وتلطّف من الحبّ بالمحِب حتى يندرج في فناء الحظوظ وتطيع نفسه لتركها الحظوظ الخارجية تطلّعًا إلى حظوظها ولذّتها من الحبوب، وحالتئذ لا يكون إلّا محبًّا لنفسه على الحقيقة في هذا الطور الأوّل، وذلك مختصّ بمرتبة الحبّ الفعلي المترتّبة على التجلي الفعلي، وهذا الطور الأوّل من الحبّ له أيضًا ثلاث مراتب: بداية ووسط ونهاية، فحكم بدايتها أن يسع المحب قدمه على بساط الانبساط مع المحبوب، فيلتمس منه متوقعاته ويسأله حظوظه ولذّاته المتعلّقة به معاتبًا له عند منعه إيّاه ومخاصمًا ومغاضبًا أحيانًا.

وحكم وسط هذا الطور الأول أن يتوغّل الحب في التأثير في المحب بالبلاء والعناء والإحراق والإفناء بإظهار أحواله، أي أحوال الحبّ فيه كالشوق والقلق والوجد والعطش والهيمان عليه، فتكاد أحكام هذه الأحوال أن تتلفه بالكليّة، فيحس المحب في ذلك بتفتيت الحب كبده بحرارته وسورته وبنحوله وبكائه وزفيره

لذلك، فتوضىء المحب حينئذ بتلافه، بل يسعى في ذلك ويحمل نفسه على التسبّب له رجاء أن يتخلّص من البلاء والشدّة والعناء، ولكن مع ذلك يتطلّع إلى لذّة تحصل له منه ثم تمضي إلى الفناء فيه، وهذه الأبيات وما بعدها إلى قوله: (وأفرط بي ضرّ تلاشت لمسه)، بيان هذه المرتبة الوسطى من الطور الأول الحبي، ففي هذه المرتبة يكون المحبّ محتاجًا إلى كمال السكر حتى يتخلّص من مقاساة البلاء والعناء التي يحسّ بها لوجود إفاقة حاصلة بحكم بقيّة من بقايا أنانيّته القائمة به بحكم وسط هذا الطور الأول الحبّي.

وأمّا حكم انتهاء هذا الطور الأول كمال السكر والغيبة وعدم الإحساس بكل ما يجري عليه ويقوم به من الآلام والأسقام، بل عن نفسه وعن محبوبه أيضًا، وهو المعبّر عنه بالصعق والفناء الأول والمحو، ومن قوله: (وأفرط بي ضرّ تلاشت لمسه)، إلى قوله: (وبعد فحالي فيك) قامت بنفسها بيان آخر رتبة الطور الأول الحبي المذكور، ثم بعد ذلك يرتقي الحب بالمحبّ من أول طوره إلى ثانيه ووسطه، وفي هذا الطور يحوّل الحب وجه المحبّ من نفسه إلى محبوبه بسبب فناء أكثر الأحكام الامتيازية، فإذا أفاق من كمال سكره الذي هو آخر الطور الأول أصبح معاديًا لنفسه وجميع حظوظها ولذّاتها المتعلّقة بغير المحبوب، وبه أيضًا من أجل أنه يلحظها كلّها حجبًا حائلة بينه وبين كمال وصال محبوبه عريًا عن كثافة ملابس المظاهر الكونية قائلاً بلسان حاله: سبحانك، أي: أنزّهك عن مشاركة شيء سواك في المحبوبية فلا محبوب سواك ولا مطلوب إلّا وجهك وللقاك تبت، أي رجعت عن نفسي وأنانيتي وعن طلب كل لذّة وحظ عائد إليّ دونك وأنا أول المؤمنين، يعني: بترقّي حبك بي من طوره الأول إلى الثاني، ومنه إلى ما أترقّبه من الترقّي إلى طوره الثالث، وأوّل المؤمنين أيضًا بتجلّياتك الأسمائية والذاتية المتعلقة بهذين الطورين، وهذا الثاني له أيضًا ثلاث مراتب حكم مبدئية ظهور علوم وحكم وإلهامات وفراسات وأسرار عرفانية، وحكم وسطه مكاشفات ومشاهدات إلـهيّة ربانيّة ومعاينات حقّانية، وحكم آخره فناء في فناء عن كل قيد وما يقابله من الإطلاق وغيره ومحق في سحاب الوجه والذات.

ثم يترقّى الحب بالمحب من كثرة نسبتي المحبّية والمحبوبية والظاهرية والباطنية إلى وحدة الحبّ الموحد إيّاهما حُكم حضرة الجمعية الذاتيّة، فيشغله عين الحب عن كل صفة أو أثر إلـهيّ أو كوني ينبىء عن بينية ما، قوله ﷺ: **«أسألك**

حبّك»[1]، وقوله أيضًا: «اجعل حبك أحب الأشياء إليّ»[2]، يشير إلى عين هذا المقام والطور في الحبّ الحقيقي، ويشير إلى أثره في الحبّ الوضعي قول مجنون ليلى: شغلني حبّك عنك.

ثم اعلم أن هذا الحب الفعلي الظاهر تعلّقه من حيث المظاهر الكونية تارة يبدو بواسطة النظر إلى مظهر مدرك بالبصر، ومرة يبدو بواسطة السمع والمظاهر المدركة بالبصر أربعة أنواع: نوع نسبته إلى النورية والظهور أكثر نظرًا إلى ذاته كالشمس مثلاً، ونوع نسبته إلى الظلمة والخفاء نظرًا إليه أشدّ كالكوكب، ونوع متردّد بينهما كالقمر، ونوع رابع جامع بين الجميع غير مقيّد بشيء منها، بل نسبة الكلّ إليه على السواء؛ فكان خليل الله [إبراهيم] ﷺ حاله وفتحه في صباه وابتداء كشفه وهو في الغار ظهور التجلّي الفعلي أولاً من جهة مظهر كوكبي بمناسبة أحكام غلبة النفس عليه، فشاهد الحق ـ أعني فعله ـ الوحداني مقيّدًا من خلال ظلال الأحكام الكونية النفسية، فلما بدا له تعيّن بغلبة أثر الظلمة الكونية وخفاء النور الحقّي فيه، قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام: الآية 76]، ثم شاهد ذلك في المظهر القمري بنسبة غلبة أحكام العقل الممتزجة بأحكام النفس وأحكام الروح عليه، فلما غاب أثر النور الخفيّ في ظلمة الأحكام الكونية تحيّر وقال: ﴿لَئِن لَّمۡ يَهۡدِنِي رَبِّي﴾ [الأنعام: الآية 77] الذي لا تقبل حقيقته مغلوبية، بل هو الغالب على كل شيء ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡقَوۡمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام: الآية 77] في بيداء الحيرة، ثم شاهد ذلك في المظهر الشمسي بنسبة غلبة أحكام الروح الروحانية عليه أنور، وفي النورية أظهر وأكبر، فلمّا اشتمّ منها رائحة الحكم الكوني قال خطابًا لما شاهده من جنسه في المفعولية والمخلوقية: ﴿إِنِّي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشۡرِكُونَ﴾ [الأنعام: الآية 78] بإضافة شيء من الآثار إلى غير الفاعل الحقيقي الذي لا يتغيّر، ثم شاهد ذلك في جميع الأشياء والمظاهر على السواء غير مقيّد بشيء، بل مطلقًا ظاهرًا في كل شيء، وذلك عند غيبته عن جميع الأحكام والأوصاف الكونيّة، فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ

(1) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء...، حديث رقم (1932) [1/ 708]؛ والترمذي في صحيحه، باب ومن سورة صّ، حديث رقم (3234) [3675]؛ ورواه غيرهما.

(2) رواه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب، حديث رقم (1966) [1/ 481]؛ وأبو نعيم في حلية الأولياء، ترجمة عباد بن عباد الخواص.

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًاۖ﴾ [الأنعَام: الآية 79]، أي ما يلامن القيد إلى الإطلاق ﴿وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعَام: الآية 79] بحصره في قيد وتعيّن أو إطلاق في مقابلته ونفي أثره عن الوسائط والأسباب وإثباته دونها منحصرًا في ذلك، وهذا هو أصل التوحيد للتجلّي الفعلي وميزانه.

فقوله: (وكأسي محيا مَن عن الحسن جلت) على مشاكلة ذوق وجهت وجهي للذي فطر السمٰوات والأرض، وإما بدوّ التجلّي الفعلي من جهة السمع وترتّب الحب عليه، فإنما كان لموسى عليه الصلاة والسلام، فإنه ظهر ذلك **أولًا** من جهة السمع من سماعه الخطاب من صورة النار التي كانت عين حاجته عند شدّة توجّهه إلى الحضرة النورية بحرارة الطلب، **وثانيًا** ظهر له من جهة السمع أيضًا من حيث صورة الشجرة عند تشاجر واقع بين روحه ونفسه، ثم كانت خاتمة ذلك الذوق المختصّ به مثل فاتحته من جهة السمع عند سماع ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعرَاف: الآية 143]، فإنه سمع ذلك والتذّ به ومضى نحو المحو في التجلّي الحاصل في ضمن ذلك السماع إلى أن خرّ صعقًا، وانتهى بذلك إلى آخر الطور الأول الحبي، وظهر عليه أثر ترقي الحب إلى مبدأ الطور الثاني بالتوبة المذكورة، وكأن السماع والالتذاذ به لم يحصل له إلا بشيء من الإفاقة الحاصلة له قبل صعقته التي حملته تلك الإفاقة على طلب الرؤية، فكان لأجل وجود تلك إفاقة وقيًا مهابه محتاجًا إلى كمال السكر والصعق كيما يستريح فيه من مقاساة بلاء الحب وعنائه، وينتهي فيه حكم الطور الأول ويترقّى الحبّ به إلى طوره الثاني، فتحقّق له الإفاقة الثانية بسبب تحقّقه بعد الصعقة ببقاء الحقّ تعالى المعبّر عنه بقوله: **«فإذا أحببته كنت سمعه وبصره»**[1]، الحديث، وحيث زعم الناظم رحمه الله أن حاله يحاكي ويشابه حال موسى عليه السلام لا جرم كان في نقله وترقّيه من أول طور الحب إلى ثانيه طالبًا لذّة الرؤية أو لذة السماع أن منع لذة الرؤية بكلمة ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعرَاف: الآية 143] على نحو حال موسى عليه السلام، وكان محتاجًا إلى كمال السكر لوجود الإفاقة القائمة به الحاملة له على طلب اللذّة الموجبة للإحساس بتفتّت كبده بإحكام الحب وبحلول البلايا به ما لو حلت بالجبال لدكّتها حتى يتخلّص بكمال السكر عن جميع ذلك ويتأهّل لترقّي الحب به بعد ذلك السكر الكامل إلى طوره الثاني، والتحقّق فيها ببقاء الحق، وبالإفاقة الثانية كما تحقّق به موسى عليه السلام.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

فإن قلت: لِمَ خصّص ذوق موسى عليه السلام بالذكر مع مشاكلة ذوقه ذوق الخليل عليه السلام كما قرّرت آنفًا؟

قلت: لأن سير الناظم محبي بدليل إضافة شرب شراب الحب إلى قوة من قوى نفسه كما كان سير موسى عليه السلام، حيث أضيف مجيئه إلى الميقات إليه، فقيل: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: الآية 143]، وإبراهيم عليه السلام سيره محبوبي بدليل أنه أُري في صباه ومبدأ أمره ملكوت السمٰوات، فكان سيره أنسب بسير موسى عليه السلام، ولمشاركته أيضًا في الحظوظ من سماع (لن تراني)؛ لمراعاته شرائط الطلب ونصّه في قصيدته بقوله: (فسمعي كليمي).

فإن قلت: لِم قدّم السير الظاهري المحبي على الباطني المحبوبي مع كونه ترجمانًا عن الذوق المحمدي ﷺ في أكثر أبيات هذه القصيدة وسيره محبوبي ﷺ، بدليل إضافته إلى الحضرة الهوية، كما قال: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: الآية 1].

قلت: لمعنيين، **أحدهما**: التنبيه على حكم ترجمانيته في ذكر هذا الذوق المحمّدي ﷺ بلا حكم دعوى المشاركة فيه، بل على سبيل الفهم فحسب، ولو قدم السير المحبوبي لكان موهمًا دعوى تحقّقه به، والمعنى **الثاني** وقوع سيره كما ذكر، ولا يقدح ذلك في فهمه ذلك الذوق وحكايته عنه، فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخير.

هوَى عَبْرَةٌ نَمَّتْ به وجَوًى نَمتْ ... بـه حُـرَقٌ، أدْوَاؤُهـا بـيَ أوْدَتِ

العبرة: هي الدمة باعتبار عبورها من باطن العين إلى ظاهرها متجاوزًا عنها إلى الخدَّيْن، **ونمت**: من النميمة التي هي إظهار الحديث بالنقل، قال الفراء: يقال: إبل نمّة إذا لم يبق في أجوافها شيء، والنمّام منه لأنه لا يبقي الكلام في باطنه، **والجوى**: داء القلب، **والحرق**: جمع حرقة، وهي الاسم للأثر الحاصل في الشيء من الحرق أو الإحراق، وحرق الشيء إيقاع حرارة فيه من غير لهب كحرق الثوب بالدقّ، والإحراق إيقاع نار ذات لهب، ويقال: نمى المال زاد، والأدواء جمع داء وهو المرض، وأودى فلآن فلانًا، وأودى به أهلكه.

وقوله: **هوًى وجوًى** كل واحد منهما خبر مبتدأ محذوف تقديره هو، أي الكامل الذي تفتّت به كبدي وأحسّت بذلك بهذه الإفاقة القائمة ببقيّة من بقايا

أنانيتي، وكنت أكتمه من صحبي، والداء الحاصل في قلبي منه الذي لو حلّ شيء منه على الجبال لدُكّت هوًى وجوًى نعتهما كيت وكيت، وعبرة نمت به جملة إسمية وقعت صفة لهوى، والتنكير في مبتدئها من باب (شرٌّ أهرَّ ذا ناب)[1]، **ونمت به حرق**: جملة أخرى ابتدائية صفة لجوى، **وأدواؤها بي أودت**: جملة أخرى ابتدائية صفة لِحُرَق، **والباء في به** الأُولى حرف تعدية نمت، والضمير راجع إلى الهوى، وفي به الثانية للسببية والضمير فيها عائد إلى الجوى، **والباء في بي** حرف تعدية أودت.

المعنى: يقول إن هواي الكامل المفتّت لكبدي هو كنت أكتمه عن الأغيار، إلا أنه أفشته عبرة غزيرة دائمة حاصلة من شدّة الحرارة الحاصلة اللازمة لهذا الهوى الكامل، فإن كثرة العبرة تعبّر بغزارتها عن قوّة سببها وأصلها، فتفشى ذلك السبب والأصل المكتوم عند الأغيار. وأما الداء الحاصل في قلبي المعبّر بالجوى هو جوى يزيد وتنمو به حرق واضطرام شديد في ظاهري وباطني موجب للأدواء والآلام الكثيرة في سائر قواي وأعضائي، هي أسباب تلفي وهلاكي.

تنبيه وتحقيق:

اعلم أن الحب له حرارة لازمة بها يفني عن المحب أحكام امتيازاته عن المحبوب لتجرّده، ثم تفرّده، ثم توحّده بمحبوبه، وهذه الحرارة اللازمة للحب تارة بحكم مبدئها يكون معها أثر رطوبة من مثل رجاء وطلب وصل، فيوجب طربًا وفرحًا، ومرة يكون بحكم انتهائها معها أثر خشونة ويبوسة من خوف حرمان وخشية دوام هجران، فتحدث غمًّا وحزنًا، فمهما كان مصحوبها خشونة من حزن ويبوسة من غمّ يكون أثر لهبها في ظاهر نفس المحبّ، وباطنها وجوارحها وجوانحها في غاية الشدّة.

وأمّا أثر ذلك اللّهب في ظاهر النفس وجوارحها الظاهرة، فنحول وذبول وضنى وأسقام تناسب غلبة اليبوسة مع الحرارة. وأمّا أثره في باطنها وجوانحها فحرقة وتفتّت في الكبد وذبول وضعف فيه وفي الروح الطبيعية القائمة به، وفي ظاهر القلب الصنوبري أثره ذبول وذوبان في الشحم الملصق به واشتداد انبعاث

اضطرام من باطنه يتضاعف بذلك تصاعد البخار المحرق المحترق منه لتضاعف سببه، وهو توارد أثر الحرارة الحبّية واليبوسة الحزنية الغالب أثرها في الحرارة الحبّية على الحرارة الغريزية الأصلية، وتصاعد ذلك البخار المحرق المحترق متضاعفًا سببه يكون على نحوين أحدهما نحو الفم في ضمن النفس، والآخر نحو الدماغ، فالصاعد نحو الفم متيمًّا صادف قوة زائدة على قوة النفس من باطن المتنفّس، فذاك هو الأنين والشهقة، وإن لم يصادف قوة زائدة ظهر بصورة الزفير والزفرة.

وأمّا الصاعد نحو الدماغ، فتتكيّف به الرطوبة الأصلية الحاصلة في الدماغ ويتسخّن بذلك، فيحدث من ذلك ماءً شبيهًا بالعرق، ويسيل ذلك الماء لغزارته بقوّة سببه ويخرج عن منفذ العين بصورة الدمع لكون طبقات العين شفافة جدًّا، ثم يعبر من العين متجاوزًا إلى الخدّين، فتسمّى عبرة، فإذا كان سبب العبرة كثرة البخار، وسبب كثرة البخار شدّة الحرارة، وسبب شدّة الحرارة قوّة الحبّ، وسبب قوة الحب غزارة الجمال الذي لا تتناهى تفاصيل أوصافه، فلا غرو أن تكون عبرة هذا المحب غير متناهية لعدم تناهي أصل سببها، وطوفان نوح كان متناهيًا لتناهي سببه وهو إمّا دعاء نوح عليه السلام، أو أعمال قومه أو هما معًا، فكانت عبرة هذا المحب أغزر وأكثر نظرًا إلى سببها وسبب حزنه والآلام والبلايا الحاصلة من الحبّ لما كانت غير متناهية كان مسبّبها أيضًا كذلك، ووقود نيران ألقي فيها الخليل صلوات الله وسلامه عليها كان متناهيًا؛ فلا جرم لهيب لوعته أقوى من ذلك، فلذلك شبّه في البيت الآتي الطوفان والنيران بعبرته ولوعته على قاعدة تشبيه الأضعف بالأقوى، وكذا في البيت الذي يليه:

فطوفانُ «نوحٍ» عندَ نَوْحي كأدْمُعي وإيقادُ نيرانِ «الخليلِ» كلَوْعَتِي

الطوفان: أصله من الطوف، وهو المشي حول الشيء، فهو ينطلق على كل حادثة يحيط بالإنسان وغيره إلّا أنه صار متعارفًا في الماء المتناهي في الكثرة؛ لأجل أن الحادثة التي أطيفت بقوم نوح عليه السلام بدعائه كانت ماء، والنوح مصدر ناح أي صاح بعويل، **والإيقاد**: إضرام النار، **ونيران الخليل عليه السلام**: ما أوقدها قوم نمرود شهرًا وأوقعوه فيها، فجُعِلت بردًا وسلامًا له، **واللَّوعة**: حرقة الحبّ.

فَلَوْلا زفيري أغْرَقَتْنيَ أدمُعي، ولولا دُموعي أحْرَقَتْنيَ زَفْرَتي

الزفير والزفرة: اغتراق النفس، وقيل: ترديدها من شدّة غلبة الحرارة في الباطن، **والغرق**: الرسوب في الماء أو في البلاء، **والإغراق**: إيقاع الشيء في أحدهما حتى يرسب.

يقول: لمّا كان أصل دموعي وزفيري شيئًا واحدًا كما قرّرنا، وكان انتشاؤهما على سبيل التكافؤ لا على وجه المغالبة؛ لا جرم يمنع قوة أثر أحدهما غلبة قوّة الآخر عليه، ولولا مكان تكافؤهما لكان كل واحد منهما أهلكني بالكلية بالغرق أو الحرق، وإنما بقيت بقية من ذاتي وصفاتي وفهمي وإدراكي للذة النظر والسماع، وإحساسي بالبلاء والعناء والآلام بسبب هذا التكافؤ والتمانع المذكور.

وحُزْنيَ، ما يَعْقوبُ بَثَّ أقلَّهُ، وكُلُّ بِلى أيُّوبَ بعضُ بَلِيَّتي

الحزَن ـ بالفتح ـ: خشونة في الأرض، وبالضم: خشونة ويبوسة في النفس من الغمّ ويضادّه الفرح، وكل وضع لضمّ أجزاء ذات الشيء، ويستعمل في ضمّ أجزاء ذاته وأحواله المختصّة به، ويفيد معنى التمام، **والبعض**: جزء منه، **والبلاء**: الاختيار، **والبلية**: اسم منه، وهو يكون في الخير والشرّ؛ قال تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ [الأنبياء: الآية 35]، **وحزني**: مبتدأ، **وما**: موصولة، **ويعقوب بثّ**: صلته والعائد محذوف، وأقله خبر ما، وهذه الجملة خبر حزني هذا على تقدير رفع لام أقله، وهو قيل نسخة مقروءة على الناظم، وعلى تقدير نصبه على مفعولية بثّ، فالصلة والموصول خبر حزني.

المعنى: يقول لمّا كان أصل حزن يعقوب فقدان يوسف عليهما السلام، وذلك الفقدان كان متناهيًا، ولهذا انتهى بالوصال كان مسبّبه أيضًا متناهيًا باجتماعهما عليهما السلام، وأصل حزني لمّا كان كمال الحبّ الذي سببه الجمال الغير المتناهي، كان حزني غير متناهي، والمتناهي أقل قليل بالنسبة إلى غير المتناهي، وما بثّه يعقوب عليه السلام بالنسبة إلى ما انطوى عليه قلبه كان قليلاً، فكان ما بثه يعقوب من الحزن أقلّ من أقلّ حزني، وكذا كان كل بلاء أيوب عليه السلام نازلاً بجسمه المتّصف بوصف التناهي، والذي حلّ بي من بلاء الحب نازل بجسمي، فأحدث فيه أسقامًا وآلامًا ونحولاً وتفتّت كبدي دائمًا، ونازل أيضًا بروحي وقلبي، فأحدث فيهما همًّا وحزنًا وحرقة وصبابة، فكان كل بلاء أيوب عليه

السلام الذي لم يكن إلا جسمانيًّا متناهيًا سببًا ومسبّبًا كبعض بليّتي الجسمانية والروحانية الغير المتناهية كلّها نظرًا إلى سببها وأصلها، وهذا الذي قلت أن حزني وبلائي أعظم من حزن يعقوب وبلاء أيوب عليهما السلام غير مخصوص بهما، بل كل بلاء وحزن وعناء ألقى العشاق إلى الهلاك وحملهم على الرضا به وبإتلافهم وأنفسهم طلبًا للخلاص من ذلك، وللترقّي عن مقام يقتضي ذلك ـ أعني وسط الطور الأول من الحب كما ذكرنا ـ كان جميع ذلك من بعض ما تحمّلته في ابتداء أمر شروعي في السير ودخولي في دائرة الحب، وهذا المعنى يذكره في هذا البيت:

وآخِرُ ما لاقى الأُلى عشِقوا، إلى الـ ـرَّدى بعضُ ما لاقيتُ، أوّلَ محْنَتي

الآخر: مقابل الأول، والأول ما يترتّب عليه غيره ويستعمل ظرفًا، ويستعمل في التقدم الزماني والرئاسي والوضعي النسبي والنظم الصناعي، والآخر أيضًا يستعمل في جميع ذلك لكن في التأخّر ويستعمل أيضًا في انتهاء الشيء وهو المراد، **والإلقاء**: طرح الشيء، **والأُلى**: جمع لا واحد لها من لفظه واحدها الذي للمذكر، والتي للمؤنّث والعشق شدّة الحب، **والرّدى**: الهلاك، **والملاقاة**: مقابلة الشيء ولقاؤه بالبصر أو بالبصيرة، **والمحن والامتحان**: الاختبار، والمحنة: اسم لما تختبر له **وأوّل** منصوب على الظرفية، **وإلى** متعلقه لاقى.

المعنى: لما تحقّق فيما سبق أن في وسط الطور الأول من الحب تتوارد المحن وتتوالى البلايا والآلام والحزن وتفتّت الكبد ونحو ذلك بحيث يرضى المحبّ بتلفه ليتخلّص منها أو يترقّى بالفناء عمّا يقتضي ذلك من وسط الطور الأول الحبي، وربما يحمل نفسه على التلف نظرًا وتطلُّعًا إلى أحد الأمرين المذكورين، وهذا واقع بالنسبة إلى أغلب العشّاق في وسط أمرهم أو منتهاه.

يقول: بناءً على هذه المقدمة إن آخر ما يلقاه العشّاق من الآلام حتى ألقاهم ذلك إلى الهلاك والرّضا به هو بعض ما لاقيته أنا في ابتداء أمري.

قلت: يحتمل أنه يشير بهذا إلى قوّة استعداده المقتضي سرعة سيره، فكان يحتاج إلى رفع حجب عظيمة كثيرة في أقلّ من لمحة يسيرة، فكان أوّل ما شرع في السير المحبي قطع منزل مبدأ الطور الأول الحبّي، وارتقى بخطوة واحدة إلى وسطه ووقع في البلايا التي يقتضيها هذا المنزل ـ أعني وسط الطور الأول ـ من

الحب الذي مقتضاه الشدائد والآلام وغيره لا يصل إلى هذا المنزل إلّا بعد مدد كثير وزمان طويل، فكان هذا المنزل مبدأ شروعه في مقاساة محنة المحبة، وكان يتوارد عليه البلايا التي من مقتضى هذا المنزل دفعة واحدة لقوّة استعداده واقتضائه سرعة التجاوز عن هذا المنزل، فكان جميع ما يتولى على كل عاشق من المحن والبلايا والآلام الشديدة في أزمنة كثيرة، وكان آخرها ما يستدعيه إهلاك نفسه وإيقاعها في معرض التلف طلبًا للخلاص من مقاساتها قد تحملها هذا الناظم مرّة واحدة كلّها في لحظة واحدة، وكل ذلك في مبدأ أمره، فكان آخر ما ألقى العشّاق إلى الرّدى بعض ما لاقاه في أول محنة محبّته، ويدلّ على ما قلت سرعة انتقال نظره من الحسن المقيد إلى المطلق، وسرعة انتقاله من طلب الرؤية إلى طلب ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ [الأعرَاف: الآية 143]، وتوجّهه إلى التحقّق بالصعق الذي هو آخر الطور الأول الحبّي، ونحو ذلك:

فَلَوْ سَمِعَتْ أذنُ الدَّليلِ تأوُّهي لآلامِ أسْقامٍ، بِجِسْمي، أضَرَّتِ
لأذكَرَهُ كَرْبِي أذى عَيْشِ أزْمَةٍ بمُنْقَطِعي رَكْبٍ، إذا العيسُ زُمَّتِ

الدلالة: ما يتوصّل به إلى معرفة شيء، والدليل فعيل بمعنى فاعل منه وهو ما يتوصّل به إلى معرفة سبيل موصل إلى المقصد، **والتأوّه**: أن يقول أوه، وكل كلام يدلّ على ألم وحزن وتشكٍّ منه، ومنه الأوّاه، وقد يعبّر عن من يظهر خشية الله تعالى والآلام جمع ألم وهو إدراك غير الملائم والسقم، **والسقم**: المرض المختص بالبدن، **والضرّ** ـ بالضم ـ: سوء الحال في نفسه أو بدنه أو دينه أو ماله أو جاهه، والضر ـ بالفتح ـ: جلب شيء مما ذكر، يقال: ضرّه يضرّه ضرًّا وأضرّ به، والجسم ما له طول وعرض وعمق، والمراد هنا بدن الإنسان، **والذكر**: استجلاء المذكور على النفس واستحضاره بواسطة اللّسان أو القلب.

أما عن نسيان تقدمه أو استدامة لظهور المذكور والحضور معه والأذكار والتذكير إنما هو الحمل على الاستحضار والاستجلاء، **والكرب**: الغمّ الشديد، يقال: كربت القيد عليه إذا ضيّقته، وكربه الغم: إذا اشتدّ عليه، **والأذى**: ما يصل من الضرر، **والعيش**: حياة مختصّة بالإنسان والحيوان، **والأزمة**: الشدّة، والمنقطع المنفصل عن مقصده ومقصوده، **والرّكب**: جمع راكب دابّة أو سفينة، قال

الخليل: الركب والأركوب راكبو الدواب، الركاب: جمع ركاب السفينة، ثم استعمل هذا اللفظ في القافلة لكونهم على دواب، والعيس: إبل بيض مخالط بياضها ظلمة، ثم استعمل في الإبل نفسها، وزمّ البعير: أي خطم، والباء في قوله: بجسمي حرف تعدية أضرّت، وقوله: لأذكره جواب لو، وفاعله كربي وأذى مفعوله الثاني، وبمنقطعي ركب متعلق بأذى، والباء فيه للإلصاق وإضافة العيش إلى الأزمة على حذف المضاف.

المعنى: لما ذكر العبرة والزفرة اللتين هما من أثر حرارة الشوق وخشونة الحزن ويبوسته فيما تقدم، ولم يذكر الأنين الذي هو قسيم الزفرة ذكره في هذا البيت مع المبالغة في شدّته وقوّته ممثّلاً ذلك بأنين منقطعي الركب الآيسين من الحياة، فقال: إن دليل الركب الساري بهم في دوية قفراء وبرية دهماء لا أثر فيهما ولا عمارة ولا ماء سيرًا حثيثًا خوفًا من انقطاع الزاد والماء المحمول معهم عنهم حتى انقطعت المشاة في أثناء الطريق، ثم التحقوا بهم على سقوط من القوة وعجز عن أدنى حركة ونهضة، وذلك بعد هذيع من الميل ونزول الركب وأخذهم الوافر من الاستراحة بالنوم والتقوّي به على السير والنشاط في الحركة، فمع وصول المنقطعة إليهم قبيل أخذهم يسيرًا من حظّ الاستراحة والنومة الخفيفة وتراجع أدنى قوّة إليهم قام الدليل إلى بعيره ليخطمه[1] للرحيل فزع البعير فزعًا من السير الحثيث واستيقظ القوم، وقاموا إلى أباعدهم ليخطموها، فصاحت ورغت رغاء شديدًا وانتهضوا إلى الشدّ والرحل للترحال، فغدت المنقطعة آيسين من الحياة شائمين برق الممات، حائمين حول حمى كربات الوفاة، رافعين أصواتهم بالبكاء والأنين، متسارعين إلى شدّة التأوّه والأنين بحيث رثا ورقّ لهم الدليل ووافقهم في الأنّة والعويل، حتى كاد أن ينثني عزمه عن الرحيل، فلو سمع هذا الدليل الذي شاهد هذه الواقعة تأوّهي وشدّة حنيني وقوّة شكوتي وأنيني لآلام أسقام أضرّت بجسمي ومحت بالإذابة والنحول رسمي لأذكره شدّة غمي وضيق ذرعي من قيد ألمي وهمّي أذى حاله شدّة نازلة بمنقطعي الركب، ورثا لما أتحمله من قوة الضعف والكرب.

---

(1) خطمه يخطمه خطمًا: ضرب مخطمه. وخطم فلان فلانًا بالسيف إذا ضرب حاقّ وسط أنفه. (لسان العرب).

وقد بَرَحَ التَّبريحُ بي، وأبادني، وأبدى الضّنى مِنّي خفيّ حَقيقتي

قد: حقيقته أنه إذا دخل على فعل ماض فإنما يدخل على المتجدّد فيه، وإذا دخل على مستقبل فذلك لفعل يكون في حالة دون حالة، وبرَح: زال، والبَرَح: الشدّة، يقال: برَح به الأمر وبرّح بفلان التقاضي، وباد الشيء يبيد بيدًا وبيودًا أو بيادًا: إذا هلك، وأباده: أهلكه، وأصله من التفرّق والتوزّع في البيداء، فاستعمله في الهلاك، وبدا يبدو بدوًّا وبداءً: ظهر ظهورًا بيّنًا، وأبداه: أظهره بينًا، ويقال: ضني ضنًى شديدًا إذا كان به داء مخامر كلما ظنّ أنه بدأ نكس، وأضناه المرض: أنحله وأضعفه، ويستعمل الضنى في النحول، وخفى الشيء يخفي نحو علم يعلم: استتر، والخفيّ: فعيل بمعنى مفعول، والحقيقة ما له ثبات ووجود لازم لها هذه لغتها. وأمّا في الاصطلاح، فهي عبارة عمّا يضاف إليها وتقوم بها جميع الصفات واللّوازم والأعراض والأحوال بحيث تتحوّل هذه الصفات عليها وهي ثابتة على حالها لا يتحوّل ولا يتغيّر، وقيل: بحيث صارت هذه الصفات كحققة محيطة بها وهي محفوفة عليها، والباقي بي: حرف تعدية برح مشدّدًا أو مخفّفًا، ومن للتبعيض، وقوله: خفي حقيقي، أي: خفيّ صفاتها على حذف المضاف، ويحتمل في قوله: برح أن يكون تقرير معناه: على كونه مشدّدًا وهو المشهور من الرواية، لكن فيه تكرار لفظ واحد بمعنى واحد، ويحتمل أن يكون مخفّفًا، وتقرير معناه على ذلك هو الأحسن عندي لكونه مطابقًا لما راعاه الناظم من التنويع في المعنى دون اللفظ.

المعنى: يقول: إن تشديد الحزن والشوق والقلق قد اشتدّ في ظاهري وباطني وأهلكني ذلك، أو يقول: إن تشديدها أزالني عن صحتي وسلامتي وأوقعني في ورطة الهلاك، وأظهر في ظاهر جسمي النحول والهزال بحيث أبدا هذا الهزال والضنى بإخفاء آثار ظاهر جسمي وخواص قواه الظاهرة كل ما كان مخفيًّا من حقيقتي، أي من نفسي وقواها وخواصّها الباطنة؛ كالهواجس والآمال والأماني وأحاديث النفس مع نفسها، وممّا كان ظهور خواص الجسم وآثاره الظاهرة مانعًا من حصول تلك الهواجس حتى الإحساس والضبط والإدراك والتميز الحاصل بتلك القوى والآثار الجسمانية، فإن الضعف الجسماني والضنى والنحول مما تغيب عن الحسّ أحيانًا، وإذا لم يظهر من الأحكام الجسمانية شيء لغلبة الضنا والنحول من أثر الحبّ والنفس دائمًا ملأ من ذكر حضرة المحبوب ظاهرًا وباطنًا، فلا بدّ من

ظهور أثر ذكرها في ضمن كل ما ظهر من خواصّ النفس وآثارها الباطنة، كالهواجس وأحاديثها في نفسها، ولما كان المراقب عن أحوالي والمفتّش عن كيفيّاتها مما يتعلق بحضرة المحبوب وحبّها، وكان من الفتية رقيق الحجب لعبوره على أكثر المقامات وقربه من ظهور آثار المكاشفات عليه كان متمكّنًا من إدراك هواجسي المذكورة لشدّة توجّهه إلى إدراك ما يتعلق بحضرة المحبوب والحبّ من نفسي وضمائرها وأحاديثها في نفسها، ولشدّة ظهور هواجسي بسبب ضعف ظاهري، وحيث كان يمكنه من إدراك هواجسي بسبب كمال ضعفي وضنائي مبديًا على المراقب صفات حقيقة نفسي وباطنها التي هي الهواجس المذكورة، وهو معنى قوله: وأبدى الضنى من خفيّ حقيقتي.

فنادَمْتُ في سُكري، النحولَ مُراقبي، بجُملَةِ أسراري، وتفصيلِ سيرتي

النديم والندمان والمنادم: هو المشارب والمحادث على الشراب، ولما كانت المنادمة مختصّة بحال الشرب الموجب للسكر، والسكر مستلزم لإفشاء السرّ لذلك استعمل لفظة المنادمة في موضع المحادثة بالسرّ، وعدى فعل المنادمة بحرف تعدية المحادثة وهي الباء، فإنه يقال: حدّثته بكذا وكذا، **والنحول**: دقّة في الجسم وهو مشتقّ من النحل، فيقال: نحل جسمه نحولاً، أي صار جسمه في الدقّة كالنحل والنواحل من السيوف هي دقائق الضبأة، **والمراقب**: المنتظر بأن يشرف على الشيء، والمراد هٰهنا من يراقب أحواله من الفتية ليشرف على أسراره المتعلقة بحبّه وحبه، وعلى مقاصده منها وعلى سيرته، أي طريقته التي يسلكها في الحبّ، **والباء في قوله**: بجملة متعلقة بنادمت بتضمين حادثت. **ومراقبي**: مفعول نادمت.

يقول: لمّا جمعني وصحبي الفتية حانة أول طور الحب حتى شاركتهم في شربة النظرة الأُولى وطربة التعلق الحبي بها، وباينتهم في أنهم تقيدوا بقدح منظور معيّن مقيد، واستغنيت أنا بحدقي عن ذلك القدح الأول المعين، فكان مشربي الكأس المطلق الشامل كل كأس وقدح واختفيت عنهم بحبّي المطلق الكامل، وحبي المحقّق الشامل بسبب نظرتي الأُولى في منظور معين مقيّد أصبح كل واحد من صحبي متطلّعًا ومتشوّقًا إلى الاستشراف على غاية بغيتي، ومفتّشًا عن نهاية أمنيتي، ومراقبًا لأحوالي ومطالبي وآمالي حيث غلبت أحكام حميًا الحب بحرارتها وشدّتها على باطني بسكر الصبابة والشوق والحرقة والقلق،

وأثرت آثارها في ظاهري بسكر النحول والذبول والغيبة والذهول بحيث غابت عن نفسي جميع أحكام الأجسام، وخفيت عن فهمي وحسّي سائر أعلام الإسلام، فحضر وظهر لتلك الغيبة والخفاء من باطني كل ما كان متعلّقًا بحضرة محبوبي من الخواطر والهواجس والضمائر والآمال والأماني قصرت في حال هذا السكر النحولي منادمًا ومحدّثًا لهواجس نفسي وخواطرها وجميع سرائرها وآمالها وضمائرها وتفاصيل سيرتي في الحبّ مع مراقبي وأظهر لقوّة الضعف والسكر ما كنت أخفيه عنه من أحوالي ومطالبي وآمالي في الحبّ من الحبّ بظهور هواجسي له بحيث:

ظهَرْتُ لهُ وصفًا، وذاتي، بحيث لا يراها لِبلوى مِن جَوى الحُبِّ، أبلتِ

الوصف: ذكر الشيء بحليته ونعته، والصفة: الحالة التي عليها الشيء من حليته ونعته، وقيل: الصفة ما قام بالشيء من الجلية والنعت، وقد يستعمل الوصف في معنى الصفة، وهو المراد في البيت، **والذات** في اللغة مؤنث ذو، وهي مما يتوصل بها إلى الوصف بأسماء الأجناس والأنواع، ويضاف إلى الظاهر دون المضمر ويثنّى ويجمع ولا يستعمل إلّا مضافًا، وقد استعار أصحاب المعاني لفظة الذات فجعلوها عبارة عن الشيء جوهرًا كان أو عرضًا واستعملوها مفردة ومضافة إلى المضمر بالألف واللّام وأجروه مجرى النفس والخاصة فقالوا نفسه وذاته، وليس ذلك من كلام العرب في شيء، والمراد هٰهنا الجسم، **والبلوى**: البلاء بمعنى: وأبلت من بلي الثوب وهو خلوقته، وقوله: وصفًا منصوب على التمييز، والواو في قوله: وذاتي للحال، واللّام في قوله: لبلوى للتعليل متعلّقة بحيث لا يراها، وفاعل أبلت بلوى ومفعوله محذوف، وهو الذات أي الجسم.

يقول: إن ظهوري للمراقب المذكور عند منادمتي ومحادثتي إياه بأسراري ومقاصدي في الحب إنما كان من حيث وصفي، يعني: لم يكن ظاهرًا له إلا وصفي الذي هو عين الهواجس والأفكار وحديث النفس بما يتعلق بحضرة المحبوب وجهًا حال كون ذاتي أي جسمي غير مرئيّة، لأن بلاء الحب وجواه وحرقته أبلت جسمي وأفنته بالذبول والنحول المفرط، فكنت مختفيًا عن الرقيب بالذات وظاهرًا له بالوصف، وهو نطق النفس في الباطن مع نفسها.

فأبدَتْ، ولم ينطِق لِساني لِسمْعِهِ، هواجِسُ نَفسي سِرَّ ما عنهُ أخفَتِ

قوله أبدت: أظهرت، والهواجس جمع هاجس وهو ما وقع في النفس أو القلب، ويقال: إنه حديث النفس في نفسها، والنفس في اللغة يطلق على الذات وعلى الروح، وفي الاصطلاح: عبارة عن بخار ضبابي منبعث من باطن القلب الصوري الصنوبري حامل لقوّة الحياة متجانس بأثر الروح الروحانية المرادة بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحِجر: الآية 29] الثابت تعيّنها في عالم الأرواح وأثرها واصل إلى هذا البخار الحامل للحياة، فهي ـ أعني النفس ـ إذن هيئة اجتماعية من البخار وأثر الروح الروحانية، وهذه النفس بحكم تجنسها بأثر الروح الروحانية متعيّنة لتدبير البدن الإنساني قابلة لمعاني الأُمور وسفسافها، كما قال عزّ من قائل: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾ [الشمس: الآية 8]، وفاعل أبدت هواجس، ومفعولها: سرّ، وما موصولة صلتها أخفت، والعائد محذوف، وقوله: لم ينطق لساني، جملة محلّها النصب على الحال من فاعل أبدت، واللام في لسمعه لتعدية أبدت، وضمير الهائين في سمعه وعنه عائد إلى المراقب المذكور في البيت السابق.

يقول: لما خفيت أوصاف ظاهر نفسي الذي هو البدن وقواه وأعضاؤه بسبب الضعف والنحول بحيث لم أقدر على النطق باللّسان حتى أحادث المراقب به عاد أمر منادمتي ومحادثتي إيّاه إلى نطق باطني الذي هو الهواجس وأحاديث النفس في باطنها لجميع آمالي وأحوالي في الحبّ من حضرة المحبوب؛ فلا جرم أبدت هواجس نفسي لسمع المراقب حال عدم نطقي باللّسان سرّ شيء أخفته النفس عنه من أسرار حبّي وآمالي من حضرة محبوبي.

وظلَّتْ، لِفكري، أُذْنُهُ خَلَدًا بها يدورُ بهِ، عن رؤيَةِ العينِ أغنَتِ

قوله: ظلّت، أي: صارت، لفكري: أي لأجل إدراك فكري على حذف المضاف، والفكر: قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والخلد: ضرب من نوع الفارة عمي لم يخلق لها عيون واحدها خلدة، وفي المثل: فلان أنصت وأوعى من الخلد، فإنها دائمة الإنصات والتطلّع إلى ما تحسّ به بأذنها، ويقال: أدر فلان بالشيء يدور به، أي أحاط به، ومنه الدائرة التي هي الخط المحيط، ومنه دائرة القمر لما حيط به نحو الدائرة، وأغناه فلان عن كرى، أي كفاه حتى أعرض عن

تطلّبه والضمير في أذنه عائد إلى المراقب، واسم ظلّ أذنه وخبره مضاف محذوف وهو أذن الخلد والضمير بها عائد إلى الأذن، وفي به إلى الأولى، والباء الأولى للاستعانة والثانية للتعدية فعل يدور وفاعل يدور هو المراقب، أي بالأذن يحيط المراقب بفكري وفاعل أغنت الأذن ومفعوله محذوف، وهو المراقب.

يقول: لما بدا أي شيء من أحاديث نفسي وهواجسها وأفكارها المتعلّقة بحضرة المحبوب لسمع هذا المراقب بسبب شدّة توجّهه إلى إدراكها، وبسبب خفاء أحكام جسمي وظهور ما كان باطنًا في نفسي ازداد حينئذ توجّهًا وحرصًا على إدراك كل فكر مني متعلق بحضرة المحبوب، وصار أذنه لقوّة ذلك التوجّه في سرعة الإدراك كمال الالتماس له، كأذن خلد بحيث لا يحتاج في ذلك الإدراك إلى رؤية العين لحصول المقصود لمجرد الأذن وسرعة إدراكاتها من فكري حتى إن هذا المراقب يحيط فكري إحاطة من حيث الظاهر بوساطة أذنه لشدّة ظهور فكري بسبب خفاء أحكام جسمي فأغنته أذنه في حصول مقصوده عن رؤية عينه إياي.

فإن قلت: لِمَ مال عن إيراد لفظة الإحاطة مع استوائهما في إقامة الوزن؟

قلت: لأن الدوران إحاطة ظاهرة والإحاطة تشتمل الظاهر والباطن، فلو ذكر بصيغة الإحاطة كان موهمًا بأنه أحاط لجميع أفكاره الروحية والقلبية والسرية جميعها، ولم يحط علم المراقب إلّا بأفكار النفس التي هي حديثها في نفسها المتعلّق بظاهرها التي كان الجسم وأحكامها حجابًا عن ظهورها لسائر الخلق دون أفكار الروح والنفس، فلهذا خصّص لفظة الدوران بالذكر.

فأخبَرَ مَن في الحيّ عَنّيَ، ظاهرًا، ببِاطِنِ أمري، وَهوَ من أهلِ خُبْرَتي

الحيّ: القبيلة، والمراد هٰهنا أهل الطريق والعشاق، **والخبر** بضم الخاء وسكون الباء: العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، والإخبار: الإعلام بما حصل من الخبر. وأمّا الخبرة، فهي المعرفة ببواطن الأمور، ومنها اشتقّ اسم الخبير والأمر لفظ عام متناول كل ما يتعلّق بشيء قولاً وفعلاً وحالاً وقصدًا، وما يكون الشخص شارعًا فيه ومتوجّهًا إليه، وعلى هذا قال تعالى: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123]، وقوله: ﴿أَلَآ إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ﴾ [الشورى: الآية 53]، والباء في قوله: بباطن أمري لتعدية أخبر، وفاعله المراقب.

يقول: لما اطّلع المراقب بسمعه على كل ما انطوى عليه أفكاري وهواجسي التي هي بالنسبة إلى قولي وفعلي من باطن أمري أخبر بجميع هذه الأفكار النفسية وهواجسها التي هي باطن أمري كلّ من يسلك سبيل الطريقة والمحبة الذين هم أهل قبيلة الهوى وحيّ الطريقة وأفشى سرائر نفسي الخفيّة بينهم، فإنه كان من أهل معرفة بهذا النوع من سرائري بسبب اطّلاعه بواسطة سمعه على جميعها.

كأنَّ الكِرَامَ الكاتبينَ تَنَزَّلُوا، على قلبِهِ وَحْيًا، بما في صحيفتي

كأن: حرف التشبيه، **والكرام:** جمع كرم وهو اسم لما يجمع جميع الخصال الحميدة والأوصاف الجميلة، كالشرف والسؤدد والخطر والنباهة، وتجنب عن سفسافها، **والكاتب** من الكتابة، واسم **الكرام الكاتبين** واقع على ملائكة موصوفين بالشرف والنباهة والأمانة المثبتين أفعال المكلّفين وأقوالهم ونيّاتهم القريبة من الظهور بصورة القول أو الفعل في درج غير محسوس في النشأة الدنيوية ويصير محسوسًا في النشأة الأُخرويّة كسائر المعاني والأعراض، وهؤلاء الملائكة يتنزّلون من مقام روحانيتهم إلى مرتبة الأجسام في مظاهر تناسب أحوالهم ونشأتهم ونشأة ما هم بصدده من الكتابة والوحي أصله الإشارة السريعة، ثم استعمل في كل ما يلقى من قبل الحقّ تعالى أو الملائكة إلى الإنسان، وذلك على ثلاثة أنحاء إمّا بواسطة تشخص رسول مشاهد بالحسّ، فيسمع كلامه المحسوس، وإمّا بسماع كلام من غير معاينة شخص كسماع موسى عليه السلام، وإمّا بإلقاء شيء في القلب، والمراد هٰهنا الثاني، والصحيفة المبسوطة من كل شيء، ثم استعمل فيما يكتب فيها قوله: وحيًا نصب على التمييز، يعني: كان تنزّلهم على قلبه وحي.

يقول: لما اشتدّ توجه المراقب وقوي قصده نحو الوقوف على مقاصدي في الحب ومطالبي في الحبّ عند اشتداد ذبولي، وقوّة ضعفي ونحولي وقف على سائر نفسي وآمالها من حضرة المحبوب ما كان جسمي حجابًا عليها وقوف خباياها حيث لا يخفى عليه منها خافية، حتى صار كأنّ الكرام الكاتبين الواقفين على ما يبدو من بني آدم من حيث قواه الظاهرة كالنطق والسمع والبصر، ومن حيث قواه الباطنة أيضًا كالوهم والخيال والمفكرة التي تصوّرت آثارها بصورة الهواجس وحديث النفس قد وقفوا ـ أعني الكرام الكاتبين ـ على تلك الصور الباطنة الوهمية الخيالية من نفسي وأثبتوها في صحيفتي، ثم تنزّلوا بطريق الوحي على سمع هذا

المراقب أو قلبه وأخبروه بجميع ذلك فصار خبيرًا بها، ثم آخر من في حيّ المحبة وقبيلة الطريقة بها على ما هي عليه.

وما كان يدري ما أُجِنُّ، وما الذي، حَشايَ من السِّرّ المَصُونِ، أكنَّتِ
وكشفُ حِجابِ الجسمِ أبرَزَ سِرّ ما به كان مستورًا له، من سريرتي

الدراية: معرفة مدركة بضرب من الحيلة لهذا لم يرد إضافتها إلى الحقّ تعالى، يقال: دريته ودريت به، **والجنّ**: ستر الشيء عن الحاسّة، **والحشا**: أعضاء الإنسان وقواه الباطنة، **والمصون**: المحفوظ جدًّا من الصون، **والكنّ**: ما يحفظ به الشيء، يقال: كننت الشيء جعلته في كنّ، وخصّ كننت بما يستر بشيء من جنس الأجسام، وأكننت لما يستر في النفس، **والكشف**: إزالة مانع الشيء من الظهور فيظهر، **والحجب والحجاب**: المنع عن الوصول، ويستعمل مصدر الحجاب بمعنى الفاعل كما ورد حجابه النور والجسم كل ما يدرك بالحواس، وقيل: ما له طول وعرض وعمق، والمراد هٰهنا البدن، وأبرز: أظهر، والسر والسريرة بمعنى، وما الأولى نافية والثانية موصولة صلته أجن، والثالثة استفهامية، والرابعة موصولة صلتها كان، والعائد ضمير مستكن فيه، وصلة الذي أكنت وفاعله حشاي، والباء في به يتعلق بمستور، والضمير عائد إلى الجسم، واللام في له متعلقة بأبرز، والتقدير: فكشف حجاب الجسم أبرز للمراقب من سريرتي شيئًا كان ذلك الشيء بالجسم مستورًا، يعني أحاديث النفس وأمانيها المتعلقة بحضرة المحبوب.

يقول: وكان قبل غلبة حكم النحول على جسمي جميع أحاديث نفسي وهواجسها التي صورها وهمي وخيالي ومتخيّلتي لنفسي في باطن بدني كامنة مستورة ببدني لا يعرفها المراقب بجدّه وحيلته، ولا يعرف أيضًا ما كان قلبي ونفسي وقواهما الباطنة كالفاهمة والمدركة ونوهما منطوية عليه ومخفية إيّاه من سرّ العشق الشامل والمعشوق الكامل المحفوظ كل واحد منهما على الأغيار، فلما غلب حكم التحوّل خفي جسمي الذي هو بدني وانكشف حجابه أبرز حينئذ كشف حجاب الجسم للمراقب من نوعي سريرتي ـ أعني الهواجس والسرّ المصون ـ وما كان مستورًا منها بظاهر البدن، وكان البدن حجابًا عليه وهي الهواجس، ولم يبرز له السرّ المكنون وحامله الذي هو القلب والنفس وقواهما الباطنة المكني عنهما بالحشاء.

فَكُنْتُ بِسِرِّي عنهُ في خُفْيَةٍ، وقد خَفَتْهُ، لِوَهْنٍ، من نحوليَ أَنَّتِي

خفي الشيء يخفي خفية: استتر، والخفاء ـ بالكسر ـ: ما يستر به كالغطاء، وخفته أي أزالت خفاءه فأظهرته بإزالة الخفاء عنه، **والوهن**: الضعف من حيث الخلق أو الخلق، **والأنّة**: فعلة من الأنين وهو صوت المتألّم للألم، والباء في قوله بسرّي للمصاحبة، أي معه، والضمير في عنه عائد إلى المراقب، وفي خفته إلى السرّ وفاعل خفته الأنّة، واللام في لوهن للتعليل متعلقة بخفته، ومن للابتداء، أي مبدأ ضعفي كان نحولي أو لبيان أن ضعفي نحولي.

المعنى: وكنت أنا من حيث جسمي الخافي بالنحول مع سرّي المصون عن الأغيار الذي هو حبّي الشامل وحبي الكامل الساري في كلّي وأجزائي جميعها في خفية عن نظر هذا المراقب، فإن الهواجس وأحاديث النفس ما أظهرت للمراقب عند خفاء آثار الجسم إلا آثار الحب من طلب لذّة الرؤية وسماع الكلام ونحوهما، لا عين الحبّ المصون؛ ففي حال اختفائي من جهة جسمي مع حقيقة سرّي التي هي محبّتي ومحبوبتي قد أظهرت أنّتي ذلك السرّ المصون بعينه، وعلّة ذلك الإظهار إنما كانت قوّة ضعفي المزيلة لقدرة الكتمان بشدّة الذهول والهيمان، والمفنية أيضًا بقية يحصل بها الامتناع عن الأنين.

فإن قلت: ما كيفيّة إظهار الأنين للسرّ المصون؟

قلت: لما كان ظاهر هذا المحبّ وباطنه ممتلئًا من الحب وذكر محبوبه كان كل ما يبدو منه منصبغًا بحكمهما وأثرهما، لكن ما دامت قوّة الوعي والتمييز باقية كانت تواري عنهما وتسترهما، وحيث زالت تلك القوّة أو انتقصت لكمال قوّة الضعف والنحول وحمله ذلك على الأنين كان أنينه يعين ذكر محبوبه على سبيل التصريح دون التعرّض للتعريض، كما يتنفس الإنسان ويكون مضمون نفسه ذكر شخص واسمه، وكان المراقب بسمعه مسلّطًا على كل ما يبدو من ظاهره وباطنه، وحيث ظهر له ذكر اسم المحبوب في ضمن الأنّة ظهر له حقيقة الحبّ الحامل له على تلك الأنّة، وظهر له بالأنّة أيضًا ما كان خافيًا عليه بالنحول، وهو ذات المحبّ، فكان مظهر المحبّ ومخفيه شيئًا واحدًا وهو السقم والضعف وخفاء الذي كان يستتر به قدرة الكتمان، وبقية يحصل به الامتناع عن الأنين.

فأظهرني سُقْمٌ به، كُنْتُ خافيًا   لهُ، والهوى يأتي بكُلّ غريبة

الغريب: يطلق على كل متباعد، وكل شيء فيما بين جنسه عديم النظير، وكلّ ما كان ما يبعد عن المعرفة أصله من غروب الشمس وهو بعده بالغيبوبة، والباء في به للآلة متعلقة بخافيًا، والضمير عائد إلى السقم، وفي له إلى المراقب، واللّام متعلقة بأظهرني.

يقول: لما كان سبب خفاء شخصي عن المراقب سقم نحولي وكمال ضعفي به وسبب ظهوري له أيضًا كان عين ذلك السقم وشدّة إيلامه المستلزمة للأنين كان هذا الشيء الواحد الذي هو السقم سببًا لأمرين متباعدين متضادّين وهما ظهوري وخفائي معًا، والهوى يأتي بكثير من الأُمور المتباعدة عن العادات والأفهام والأوهام.

تنبيـه:

ولمّا ذكر في ثلاث عشرة بيتًا تفصيل الآلام والأسقام الصورية النازلة بظاهر النفس والبدن والمفنية أحكامه وخواصّه الطبيعية على الخصوص بحيث بلغ الغاية في فنائها، حتى تمت دائرة خفائها بظهورها بالأنين الحاصل من كمال النحول والضعف شرع حينئذ في ذكر الآلام والبلايا النازلة بباطن النفس المفنية قواها وخواصها وصفاتها الباطنة نحو أحاديث النفس وهواجسها الظاهر حكمها وأثرها للمراقب إلى الآن، بحيث يؤول أمر فنائها إلى عدم إحساس النفس بمكروه ألم أو بلذّة أصلاً، وذلك بحكم المرتبة الثالثة من أول طور الحبّ، وهذا يذكره في اثني عشر بيتًا، أوّلها قوله:

وأفرطَ بي ضُرٌّ، تلاشَتْ لمَسّهِ   أحاديث نفسٍ، كالمدامِعِ نُمَّت

الإفراط: أصله الإسراف في التقدم، ومنه الفارط إلى الماء، أي المتقدم، ويستعمل في نفس الإسراف وهو المراد هنا، **والتلاشي**: تفاعل من لا شيء، **والمسّ**: كاللمس، وهو الإدراك بظاهر البشرة إلا أنه يستعمل اللمس في الطلب، والمسّ في كل ما ينال من الأذى، قال تعالى: ﴿مَسَّتْهُمُ ٱلْبَأْسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ﴾ [البقرة: الآية 214] وهو المراد هنا، **والمدامع**: المآقي، وهو مواضع اجتماع الدمع، وفاعل تلاشت أحاديث نفس، والضمير في لمسه يرجع إلى الضرّ ومحله الرفع بالفاعلية ومفعوله محذوف وهو إياي، واللام فيه للتعليل متعلّقة بتلاشت.

المعنى: يقول لمّا كان الحبّ متصدّيًا للترقّي في أصول أطواره ومراتبها من حيث ظاهري وباطني بطريق إفناء الأحكام الامتيازية بيني وبين حضرة محبوبي ليرفع بذلك بيننا، ويجمع هنالك بيننا سلط بسورة حرارته الآلام والأسقام على ظاهر نفسي وبدني فأنحلته وأضعفته وأفنت خواصه وقواه وأحكامه أولاً لغلظ حجابيته وقوّة سلطنة أحكام الطبيعة وكثرتها في عالم الحسّ، فلما انكشف حجاب ظاهر النفس بالضعف والنحول حتى خفي البدن وأحكامه وصفاته وظهر لمراقب أحوالي في الحب عند ذلك جميع الآثار الكامنة فيه كالهواجس وأحاديث النفس المتضمّنة طلب الحظوظ واللذّات من حضرة المحبوب بزوال حجابية البدن تفرّغ الحب بعد ذلك بحكم ترقّيه المذكور لإفناء تلك الآثار الباطنة أيضًا بتشديد تلك الأسقام والآلام وتجديدها بإضرام نيران الشوق والقلق والصبابة والكآبة حتى تسلّط على باطني حرّها وأفرط بي ضرّها وتلاشت وفنيت وتفرّقت بالكلّية لنيل أذاه تلك الهواجس الباطنة التي ظهرت بكشف حجاب الجسم، ووشت بأسراري للمراقب وغيره، كما أن المدامع قبل النحول والذبول كان ينمّ ويشي بها، فلم يبق من آثاري ظاهري وباطني، والحالة هذه ما يظهر بحكمه وأثره للمراقب وغيره حتى آلام الأسقام التي هي مكروهها فنيت أيضًا لفناء جميع صفاتي التي كان الإحساس بمكروه الأسقام من جملتها.

فلَو هَمَّ مكروهُ[1] الرَّدى بي لَما دَرى مكانِي، ومِن إخفاء حُبّكِ خُفيَتي

الهمّ: ضرب من القصد خيرًا كان أو شرًّا، ويسمّى نية إذا كان خيرًا غالبًا، **والكره** والكراهة واحد، وقيل: إنه بالفتح هو المشقة التي تنال الإنسان من خارج، وبالضم ما يناله من ذاته وهو يعافه المكروه منه، **والرّدى**: الهلاك والموت، **ومكروهة**: مشقة سكرة الموت وإحساس ألم القتل ونحو ذلك، والمكان اشتقاقه من كان يكون فهو محل كون الشيء وحلوله فيه، فلما كثر توهمت الميم فيه أصلية، فقيل: تمكن، كما قيل في المسكين: تمسكن، ومفعول الإخفاء محذوف وهو إياي، وخفيتي مبتدأ، ومن إخفاء حبك إياي خبره متقدم عليه.

المعنى: يقول لما أفنى الحب أوصافي الظاهرية والباطنية وأحكامها كلّها حتى الخواطر والهواجس والإحساس بنفسي وبشيء مما ينزل بي خفيت حينئذ عن

(1) وفي نسخة: [مكروهة] بدل [مكروه] وهي الكلمة التي وردت في شرح البيت.

المراقب وغيره، وعن نفسي أيضًا. بحكم إخفاء الحبّ إياي؛ فلا جرم لو قصد مكروه الردى من ألم القتل وسكرة الموت أن ينزل بي لم يتمكّن من ذلك ولم يهتدِ إلى محل كينونتي حتى تنزل بي لاختفائي عن جميع الأشياء بسبب إخفاء حبّك إياي عند ترقّيه بي من وسط طوره الأول إلى آخره، فشابه حالي حال صعق موسى عليه السلام الذي استراح فيه من الإحساس بالآلام واللذّات وغيرهما، وهذه الحالة التي حصلت فيها من الفناء والغيبة كانت من حَكم وصفين وحالين وأثرين من الحبّ حال الشوق المتعلّق بحالة الاستتار وغلبة حكم الخلقية والغيرية، وحال الاشتياق المتعلق بحالة التجلّي الفعلي الآن وغلبتها أحيانًا عليّ، فكان يقلعني الشوق وتغيبني عني، وتارة يمحوني الاشتياق ليثبتني بالتجلي الأسمائي.

وما بينَ شوقٍ واشتياقٍ فَنِيتُ في تَوَلٍّ بحَظرٍ، أو تَجَلٍّ بحضرَةِ

كلمة بين موضوعة للخلل بين الشيئين، واستعمل تارة اسمًا وتارة ظرفًا غير متمكّن مبنيًّا على الفتح وهو المراد، **وما** في أوّله زائدة، **والشوق** في أصل اللغة: نزاع النفس إلى الشيء، يقول منه: شاقى الأمر بشوقي، **والتولّي** عن الشيء هو الإعراض عنه، **والحظر**: المنع ومنه الحظيرة، وحضرة فنائه وبين ظرف لفنيت، وفي بدل منه.

المعنى: اعلم أن الارتباط الحاصل بين أمرين لظهور كمال متيقّن أو مظنون متعلق بذلك الظهور ومدرج فيه هو حقيقة الحبّ وأصله، ولهذا الارتباط مبدأ وهو الميل إلى ذلك الظهور المذكور والطلب المتعلّق بالمحب والمنبعث منه وله نهاية متعلق بالمحبوب، وحاصل من قبله وهو امتناع ذلك الظهور لأجل مانع غلبة ما به المباينة والامتياز بين المحب والمحبوب وله وسط، وهو دفع ذلك الامتناع بالميل إلى رفع ذلك المانع، ولكل واحد من هذه: المبدأ والوسط والنهاية حكم وأثر خاص ظاهر في المحب، فحكم المبدأ رجاء وانبساط وتوقّع لذّة وحكم النهاية حزن غالب وهمّ دائم متلف مجفّف كالعشق، وهو نبت مجفّف للشجر وغصنه الرطب تلازم ذلك الحزن خشونة ويبوسة مفرطة، وبهذا الحكم يسمّى عشقًا وحكم وسطه حركة مزعجة وحرقة متلفة وهو الشوق، فإذا ارتفع شيء من المانع حتى حصل أثر من الوصل أو عينه وتعلق ذلك الميل إلى تمام رفع المانع لحصول كمال الوصال بضرب من التكلّف في ذلك الميل سمّي اشتياقًا، لذلك قالوا: الشوق يسكن باللقاء والاشتياق يزيد.

وإذا علم هذا، فيقول: إني لم أخل دائمًا من إحدى حالتين: حالة حجاب وهو عنده تولّي محضرة المحبوب وإعراضها بالامتناع عن تحقّق الوصل بسبب حضوري مع نفسي بحكم ضرورات النشأة واقتضاء أحكامها وحالة كشف، وذلك يتجلّى جمالها الكامل وحضوري بحضرتها عند شهود حسنها الشامل، فأنا فنيت بين هاتين الحالتين، ففي حالة الحجاب أفنى بالشوق الذي هو حركة الحبّ وميله المزعجة وحرقته المتلفة المفنية للأحكام الامتيازية المانعة عن الوصل لدفع ذلك الحجاب، وأمّا في حالة الكشف والتجلّي فأفنى بالاشتياق لدفع موانع الاتّصال بأنهى درجات الوصال، فلم يكن حاصلي في الحالتين إلّا الفناء.

فلو، لِفَنائي من فِنائِك رُدَّ لي فؤادِيَ، لم يرغَبْ إلى دارِ غُربَةِ

الفناء ـ بالكسر ـ: ما امتدّ مع الدار من جوانبها، والمراد هٰهنا حضرة المعلومات التي كل صورة معلومية فيها معدومة لنفسها، **والفؤاد** معناه كالقلب، لكن باعتبار تفآده أي توقّده يقال: فأدت اللحم إذا شويته، والجمع أفئدة، والرغبة في الأصل السّعة في الشيء، يقال: رغب الشيء اتّسع، واستعملت هي والرغب والرغبى في السّعة في الإرادة، فإذا عديت بفي وإلى يفهم الحرص على الشيء، وإذا عديت بعن يقتضي الانصراف عنه والزهد فيه، **والرغبة**: العطاء الكثير ما للسعة فيه مطلقًا أو لسعة الإرادة المتعلّقة بها، واللام في قوله لفنائي بمعنى الأجل متعلّقة برد، ومن للابتداء متعلقة به أيضًا، واللام في لي بمعنى إلى، وفؤادي مفعول ما لم يسمّ فاعله.

وتقدير البيت: ولو ردّ فؤادي إليّ خاليًا عن الوجود العيني حتى حصلت في فناء حضرة علمك الذي هو حضرة المعلومات في فنائك، لأني فنيت ورجعت إلى حال عدميتي ومعلوميتي والمعاني المعدومة لأنفسها، وهذه الحضرة إنما كانت فناء حضرة علمك لأنه لا يوصل إلى حضرة علمك إلّا بعد الحصول في حضرة معلوماتها والرجوع إلى حالة العدمية لم يرغب فؤادي في قبول ذلك الردّ إلى الرجوع إلى كوني ووجودي لكون تلك الحضرة دار مقامي الأصلية، ومقام كوني ووجودي وظهوري به في المراتب الكونية ذا غربة وبُعد عن مقامي الأصلي.

توضيح المعنى:

يقول: لما تحقّقت بالفناء بحكم حالتي الشوق والاشتياق حتى غبت بالكلية عني بحكم آخر الطور الأول الحبي، وبلغت مبلغ صعق موسى عليه السلام وصلت حالتئذ بحكم هذا الصعق والفناء إلى دار مقامي الأصلية التي كانت صورة معلوميّتي الخالية عن الوجود والعلم المضاف إلي حاصلة فيها قبل إضافة شيء من الظهور إليّ وهي حضرة المعلومات التي هي بمنزلة فناء الدار لحقيقة الدار التي هي حضرة العلم الأزلي، وكنت في تلك الحضرة فارغًا عن الإحساس بكوني وبكل ما يضاف إليّ في ضمن إضافة الوجود المفاض عليّ من الأوصاف والأحوال والطلب واللذّة والألم والحرقة وعناء الفناء ونحو ذلك، ولما أضيف إلى الوجود بحكم العارية حتى ظهرت في المراتب غريبًا عن وطني الأصلي فيها بقيت في تعب الطلب فيها بهذا الوجود المستعار عندي، فسلمني هذا الوجود إلى الحب وسلّط عليّ الآلام والأسقام وبلاء الولاء وعناء الفناء ومقاساة الشدائد ومعاناة المصائب، وخصوصًا في وسط الطور الأوّل الحبّي، وحيث انتهى بي الحب إلى آخر هذا الطور الأول حتى فنيت فيه عن نفسي، بل عن كوني وعن حسّي وعن شعوري بي وبكل ما ينسب إليّ، بحيث صرت كأنْ لم أُوجد كما كنت في حضرة المعلومات التي هي دار مقامي الأصلية خاليًا عن المتاعب والمصائب والآلام والأسقام بالكلّية، فلو ردّ فؤادي الذي كان متوقّدًا بنار الشوق والاشتياق إليّ ـ أعني إلى حال كوني وإحساسي بالوجود ـ لم يرغب فؤادي إلى عالم الكون والوجود الحادث المضاف بالعارية إلى الكائنات، فإنها دار غربة لفؤادي الذي هو الصورة المعنوية الوجودية لصورة معلوميّتي الساكنة في فناء دار الحضرة العلمية، وموجب عدم رغبة فؤادي إلى عالم الكون والوجود العيني المضاف شيئان، أحدهما: كونه دار غربة ـ كما ذكرنا ـ والغربة مظنّة التعب والشدّة، والثاني: الخلاص من الآلام والصبابات والحرق والأدواء التي كانت تحملني على إهلاك نفسي لأتخلّص منها، فحيث تخلّصت منها كيف أرغب إلى الرجوع إليها.

تنبيـــه:

لما ذكر الفناء ورجوعه إلى الفناء المذكور في هذا البيت أتبعه في الذي يليه بذكر ما ينبّه السامع مع المسترشد أن وصولي إلى حالة عدميّتي ما كان بمجرّد ما

ذكرته وبنيته مفصّلاً من موجبات الفناء وأسبابه، بل جميع ما ذكرت إنما هي إشارة مندرجة في عنوان كتاب شأني، وأمّا ما تتضمّنه صحيفتي فإبرازه وتقريره خارج عن مقدرتي.

وعُنوانُ شأني ما أبُثُّكِ بعضَهُ، وما تحتَهُ، إظهارُهُ فوقَ قُدرتي

عنوان الكتاب أول ما يظهر منه، قيل: اشتقاقه من قولهم: عنت الأرض بالنبات إذا أظهرت نباتًا حسنًا، وعنت القرية بماء كثير إذا لم تحفظه فظهر، **والشأن**: الحال، والأمر الذي يتفق ويصلح ويستعمل عامًّا وهو المراد، وتحت وفوق متقابلان كأعلى وأسفل لكن يستعمل تحت في المنفصل، وأسفل في المتّصل، وفوق بمعنى العلوّ، وهما تستعملان في الزمان والمكان والجسم والعدد والمنزلة، **والقدرة**: تمكن من التأثير، وما في موضعين من البيت موصولة صلة الأولى أبثّك بعضه، وصلة الثانية تحته إلى آخره.

المعنى: اعلم أن الوجود المفاض المضاف إلى حقيقتي وصورة معلوميتي إنما هو شأن وحال طار على حقيقتي ومظهر جميع ما يتضمّنه علم العالم الحقيقي من الأوصاف واللّوازم والنعوت التابعة لحقيقتي المتعلّقة بالمراتب الكونية من مرتبة الأرواح والمثال والحسّ مثل ما يظهر الكتاب جميع ما يتضمّنه علم الكاتب من المعاني عند إثباتها في ذلك الكتاب، فكان هذا الوجود المضاف إلى الذي هو شأني وحالي من جهة هذا الإظهار والجمع به جميع ما تنطوي عليه حقيقتي من الأوصاف المتعلقة ظهورها بالمراتب الكونية المذكورة كتابًا فعليًّا متضمّنًا جميع ما يبدو مني ويظهر فيّ ويجري عليّ من الأُمور والأحوال والأوصاف، ولما أصبح الحبّ مسلّطًا على وجودي وشأني ومظهرًا فيّ أحكامه من شوق واشتياق وقلق وصبابة وظلّت آثاره وأوصافه من حزن وحرارة وآلام وأسقام ونحول وكآبة وعناء وفناء ونحو ذلك غالبة على أوصافي ونعوتي وخفيت واضمحلّت أوصافي كلها وانمحت في تلك الآثار والأوصاف الحبّية بحيث لم يبد فيّ ولم يظهر مني إلّا هذه الأحكام والآثار الحبية أصلاً صار كتاب شأني ووجودي لم ينطق إلّا بهذه الآثار والأحكام الحبية، ولا يفهم إلّا معاني الحب وخواصّه الظاهرة فيّ المخفية أوصاف حقيقي وخواصّها وتوابعها المختصّ ظهورها بالمراتب الكونية، وحيث لم يكن منشأ هذا الحبّ الذي يتضمّن كتاب شأني ووجودي معانيه وخواصه وأوصافه وآثاره الظاهرة في إلا سرّ الجمال والمعنى الذي وراء الحسن الذي لا يتناهى تفاصيل

أوصافه ولا ينضبط جزئيات آثاره، ولكن ينضبط بعض جملها وكلّياتها من الكمال والجمعية والظاهرية والباطنية كان الحبّ المترتّب عليه والمنتشىء منه كذلك لم ينضبط إلّا بعض جمله وكلّياته التي يتضمّنها عنوان كتاب شأني ووجودي، وهو الذي ذكرته وبثثته في هذه الأبيات.

وأمّا تفاصيل معاني الحب وآثاره وخواصه الظاهرة في باطن كتاب شأني وتحت عنوانه، فإظهارها خارج عن مقدرتي ومتعالٍ عن أن يحصيه فهمي وعقلي ونطقي التي من خواصها الانحصار والتقيّد والتباهي، فإن المنحصر المقيّد المتناهي عاجز ولا بدّ من إحصاء ما لا ينحصر ولا يتقيّد ولا يتناهى ضرورة وقطعًا، فصحّ قولي:

وعنوان شأني ما أبثّك بعضه   وما تحته إظهاره فوق قدرتي

ثم يقول: ومما يتضمّن هذا العنوان أيضًا ما لا يدخل تحت العبارة نحو حقائق الكيفيّات والفرق بين كل واحد منها، فكان أسكت عنه من أحوالي وأموري أكثر مما دخل تحت نطقي وبياني بكثير لا يمكن أن تحصى بنطقي من حيث عجز بشريتي وكوني مقيّدًا بالمراتب الكونية، ولو أن كانت بكمال قدرتك وإطلاقها وإحاطتك بجميع مراتب الحقّية والخلقية أدخلت ذلك الكثير في العبارة لصار ذلك الكثير قليلاً على ما سأوضحه في شرح البيت الثاني إن شاء الله تعالى.

وأُمسِكُ، عجزًا، عن أمورٍ كثيرةٍ   بنُطْقي لَن تُحصى، ولو قُلتُ قَلّت

السكوت: مختص بترك الكلام باللّسان، والسكت بفتح الكاف مختص بسكوت النفس في الغناء، **والعجز**: أصله التأخّر عن الشيء وحصوله عند عجز الأمر أي مؤخره، واشتقاقه من عجز الإنسان وهو مؤخره، وبه شبّه مؤخر غيره، وصار العجز في العارف للقصور عن فعل الشيء وهو ضدّ القدرة، **والإحصاء**: التحصيل بالعدّ، يقال: أحصيت كذا، وذلك من لفظ الحصى لأنهم يعتمدون في العدّ عليه، كما يعتمد على الأصابع، ويستعمل بمعنى التحصيل وبمعنى الإحاطة في قوله: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: الآية 28]، **والقلة**: ضدّ الكثرة، وقوله: عجزًا نصب على المفعول له.

المعنى: يقول إن الحقيقة الموصوفة بالكثرة بحسب لوازمها وصفاتها التي تخص ظهور بعض تلك الصفات بعالم الإشارة وهو عالم المعاني والأرواح، وبعضها مختصّ بالظهور في عالم العبارة والحسّ مهما أدخلت هذه الحقيقة بعينها في العبارة لا بدّ من طرح ما تختصّ ظهوره من لوازمها وصفاتها المختصّة بعالم المعاني والأرواح بالإشارة إليها، ومن ترك ذكره فيصير عين تلك الحقيقة المتّصفة بالكثرة متّصفة بالقلّة لطرح بعض لوازمها وصفاتها وترك العبارة عنها، وذلك معنى قوله: ولو قلت قلّت، هذا على الرواية المنقولة عن نسخة مقروءة على الناظم قدّس سرّه بإسناد القول إلى حضرة المحبوب. وأمّا على زواية إسناده إلى المتكلّم، فلها معنى مختص بهذه الرواية غير ما تشاركت الرواية الأُولى من المعنى المذكور، وذلك أن باطني لما كان مملوءًا من الحقيقة الحبية وصفاتها من الهمّ والحزن، فلو عبّرت وأخرجتها من باطني إلى ظاهري على سبيل نفسه المصدور لقلّت تلك الهموم وخفت ذلك الحزن والغموم بذلك الإخراج والإظهار.

تنبيـــــه:

ولما ذكر في هذين البيتين أن كتاب شأني وطومار محبتي وبلائي في الحب أكثر وأكبر مما قرّرته وبيّنته يذكر حينئذ بعدهما أن أصل موجبات ذلك إنما هو أمران، أحدهما: المرض، وثانيهما: الحرارة، ومما قد يمكنا في ظاهري وباطني وغلبا بقوّتهما كل ما يضادهما مما يمكن إزالتهما بذلك المضاد بحكم المعالجة بالضدّ على قانون الحكمة، بل أثر كل واحد منهما في ضدّه بحيث وجد الضدّ أثر ضدّه في نفسه، فلم يتصوّر زوالهما وخلاصي منهما أبدًا.

شِفائي أشفى بلْ قضى الوجدُ أن قضى ... وبَــرْدُ غــليــلي واحِــدٌ حَــرّ غُــلّتِــي

شفى البئر والنهر: طرفه، ومنه الشفاء من المرض وهو موافاة شفا السلامة، فإن أحد طرفي المرض السلامة والآخر الرّدى، فصار علمًا للبئر، وقيل: أشفى فلان أي حصل في شفاء الهلاك فلم تبق واسطة بينهما، وبل للتدارك وهو ضربان: ضرب يناقض ما بعده لما قبله لكن يقصد إبطال ما قبله لتصحيح ما بعده، وقد يقصد تصحيح ما قبله وإبطال الثاني، والمراد هٰهنا الأوّل، وهو إبطال أشفى وتصحيح قضى الوجد أن قضى، وقضى الأول بمعنى فصل الأمر بالحكم، والثاني بمعنى الفصل بالموت والغليل والغلّة ما يتدرّعه الإنسان في داخله من العطش

يقول: إن كيفية مرض حبي وحرارة عطش شوقي واشتياقي غلبا على جميع الكيفيّات التي يمكن أن يظهر ويضاف إلى بل أثرتا في كل ما يوافقهما وكل ما يضادهما وينافيهما، حتى إن مرضي غلب على أصل اعتدال مزاجي الذي هو مضاد لمرضي ومزيل للانحراف الطارىء عليه، إذ ما عسى إن كان يعود إلى مزاجي، وأثر فيّ ذلك الاعتدال أثرًا بيّنًا بحيث قرب أن يضمحل ويلتحق بالعدم الصرف، بل حكم الوجد وشدّة حزنه أن يتلفه بالكلّية ويلتحق بالعدم فلم يبق خلاصي من هذا المرض ممكنًا، وكذلك أثرت حرارة عطش الشوق والاشتياق في البرودة الأصلية التي في مزاجي، وهذه البرودة الأصليّة هي التي تكون البرودة العارضة واردة عليه، فتزول بهما عليه الحرارة، وحيث وجدت البرودة الأصلية عين الحرارة واضمحلّت بتأثير الضدّ فيهما لم يبق للبرودة العارضة التي يضاف تسكين الحرارة إليها محل في مزاجي ترد عليه، فتسكن الحرارة الحاصلة فيه أصلاً، فلم يبق إمكان زوال غلتي أبدًا، ومثال ذلك أن الأطباء كلّهم أجمعوا على أن دق الشيخوخة لا يعالج أبدًا، لوجدان برودته ورطوبته الأصلية حرارة المادة ويبوستها، فلم يبق للبرودة والرطوبة العارضة الممدّة للبرودة ورطوبته الأصلية محل تزدان عليه، فيسكنان الحرارة واليبوسة الغالبة على المزاج، فلم يمكن غلاجه أصلاً.

وبـالـيَ أبْـلى مِـن ثـيـابِ تَـجَـلُّدي، بـه الـذّاتُ، في الإعدامِ، نـيطـتْ بـلَذَّة

البال: رخاء النفس والحال والقلب والمراد الأول، **وأبلى**: فعل من بلى الثوب إذا خلق، **والتجلّد**: التصبّر من الجلد وهي الأرض الغليظة الصلبة، فباعتبار عدم التأثر عن البلاء لصلابته وتثبّته في البلاء استعمل فيه، **ونيطت**: علقت، يقال: نطت أنوط نوطًا والواو في الأول للعطف على شفائي، والمصدر في الإعدام مضاف إلى الفاعل وهو الحبّ والوجد والمفعول محذوف، أي في إعدام الحب إيّاها والألف واللام فيه للعهد المذكور في قوله: وذاتي بحيث لا يراها.

يقول: وهكذا رخاء نفسي ولذّة عيشي أخلق وأضعف وأقرب إلى الفناء من ثياب تصبّري وتثبّتي في تحمل أثقال أحمال البلاء والعناء، بل ذاتي في إعدام الحبّ إياها تعلّقت بلذّتي، ففنيتا وانعدمتا جميعًا، والمراد بالذات هنا صورته البدنية

مع نفسه الملهمة التي قامت الصفات والأحوال الظاهرة والباطنة النفسية بهما، لا الروح الروحانية التي لم يتفرّغ بعد لفنائها.

فلو كَشَفَ العُوَّادُ بي، وتحقّقوا　　مِنَ اللَّوحِ، ما مِنِّي الصَّبابةُ أبقَت

لمَا شاهَدَتْ منّي بصائرهُم سِوى　　تخلّل روحٍ، بينَ أثوابِ مَيِّت

المكاشفة: كشف الحقّ سبحانه وتعالى شيئًا لشيء من حيث أوصافهما، لا من حيث ذواتهما بإزالة الحجاب بينهما سواء كان المكشوف من الحقائق الإلٰهيّة الكونية، غير أن المكشوف عليه ينبغي أن يكون إنسانًا، ولما كان المكشوف والمكشوف عليه في ذلك الكشف سواء، بحيث لا يضاف ذلك إليهما وأكسب منهما سمي ذلك الانكشاف، وتلك الحالة مكاشفة، ولمّا كان ذلك الكشف إلى الحقّ تعالى بلا واسطة كسب منهما كان ذلك بمنزلة إخبار منه تعالى للمكشوف عليه بالأمر المكشوف له، فلذلك عدى بحرف تعديه الإخبار وهو الباء، فقيل: كوشف به، **والعواد**: جمع عائد مريض، وهو الذي يعاود المشي إلى المريض لتفحص حالة شفقة ورحمة، وذلك لنسبة معنوية أو صورية بينهما، ويقال: حققت الأمر وأحققته إذا كنت على يقين منه وتحقّقته إذا بلغت منه اليقين بضرب من التكلّف، ومن الأولى للابتداء، والثانية للبيان متعلقة بأبقت، والثالثة للتبعيض متعلقة بشاهدت، والبيت الأول جملة شرطية، والثاني جوابها.

المعنى: يقول: وحيث فنى واضمحلّ جميع ما ينسب إليّ من جهة نفسي وقواها الظاهرة ومظاهرها كالبدن وتوابعه وقواها الباطنة، كالعقل والوهم والفهم ما عدا الروح الروحانية وخواصها وأوصافها، ولم يكن سبب ذلك الفناء إلا مرض النحول وحرارة الصبابة وحرقتها لوهم في هذا الحال عوّادي من صحبي الفتية المذكورين زيارتي وكشف حالي وإيناسي بتلك الزيارة لعلمهم بتحقّق مرض نحولي وغلبة الحرارة عليّ، ولم يتمكّنوا من رؤيتي بالبصر لفناء ما يدرك مني بالبصر، ثم فتّشوني في المراتب الحسّية والمثالية فلم يعثروا على كوني فيهما لاشتمال الفناء على جميع ما يتعلق مني بهذه المراتب، فتوجّهوا ببواطنهم إلى الحقّ تعالى ليكشف لهم ذاتي والتي أبقت الصبابة منها، فكشف الحقّ تعالى لهم حتى كوشفوا بي من اللّوح المحفوظ بعض ما أبقت الصبابة مني، وهو روحي الروحانية الثابتة فيه ومعها رابطة منها ضعيفة تدبيرية متنزّلة إلى عالم الحسّ، فأخذوا تلك الرابطة وتنزّلوا إليه

فشاهدوا تردّد أمر روحاني في خلال أثواب ميّت مضمحلّ بدنه متلاشية صورته لفرط النحول وغاية الذبول منفيّ عنه الإحساس وإضافة شيء من ظاهر الحواس، وبهذا عرف أن روحه لم يتطرّق بعد إليه الفناء.

ومُنذُ عفا رسمي وهِمتُ، وهَمْت في وجودي، فلم تظفَرْ بكَوْنِيَ فكرَتي

مُذْ ومُنْذُ لابتداء الزمان، **وعفا المنزل**: درس يتعدّى ولا يتعدّى، قوله: **همت** من الهيام، وهو في الأصل داء يأخذ الإبل من العطش ويضرب به المثل فيمن اشتدّ به العشق فأخذه شية الجنون من زوال عقله، **والرسم**: الأثر، وقوله: **وهمت** أي غلطت وسهوت، والوجود عبارة عمّا يجد به الشيء شيئًا، **والظفر**: الفوز وكون الشيء حصوله ووقوعه، والفكرة هٰهنا قوة الروح الروحانية مطرقة إلى معلومها، بلا مظهر وآلة، والواو في وهمت الأولى للعطف على عفا رسمي، وفي الثانية من أصل الكلمة، وقوله: وجودي أي وجود نفسي وقواها على المجاز من ذكر الكلّ وإرادة البعض، وكذا في كوني، وقوله: منذ مبتدأ مضاف إلى عفا، وهمت في وجودي خبره، والفاء في فلم يظفر للتسبيب داخلة على المسبّب، وعلى مذهب الزجّاجي منذ خبر مبتدأ مقدّم عليه تقديره عنده أوّل مدة وهمت في وجودي زمان عفا رسمي.

يقول: ولما فنيت نفسي بظاهرها وبقواها الظاهرة والباطنة بحكم انتهاء الطور الأوّل الحبّي، فلم يبق مني سوى روحي الروحانية وقوّة إدراكها المسمّاة بالفكرة بلا آلة غلطت أنا من حيث روحي من أول وقت تحقّق نفسي وجميع ما ينسب إليها بحقيقة الفناء، وعفو الرسم في أنه هل بقي من نفسي عين أو أثر أم لا؟ فأعملت روحي قوّتها الفكرية بلا مظهر وآلة في طلب تحقيق ذلك، فلم تظفر بشيء من كون نفسي وما ينسب إليها أصلاً لتلاشيها باصطلام قهر الفناء وبحكم انتهاء الطور الأوّل من الحب وحصول الصعق على نحو صعق موسى عليه الصلاة والتحية.

وبعدُ، فحالي فيكِ قامتْ بنفسِها، وبَيِّنَتي في سَبْقِ روحي بَنيّتي

بعدُ: مقابل قبل، وهي غاية مبنيّة على الضم لأنها في تقدير الإضافة، أي بعد أن فنيت وفاء فحالي إمّا للتعقيب وإمّا بتقدير إمّا لأنها تقع كثيرًا معه، والشيء إذا عرف موضعه جاز حذفه وقام الشيء بالشيء ثبت مستندًا إليه فصار ذلك قوامًا

له كالسناد والعماد، وقوله: بنفسها، أي بذاتها وأصلها، والبينة: الدلالة الواضحة، وسميت الشهادة بيّنة لإيضاحها الأمر المخفيّ، وأصل السبق التقدّم في السير، ويستعمل في التقدم الزماني وهو المراد، والروح ـ بالضم والفتح ـ في الأصل واحد إلّا أنه خصّ المفتوح باسم نسيم الريح والمضموم بما به الحياة والنطق هذا على الوضع اللغوي، وعلى مفهوم أهل التحقيق فكل ناطق ملكًا كان أو إنسانًا له روح ثابت كونه في ضمن الروح الأعظم المسمّى باللّوح المحفوظ المضاف إلى الحقّ المعني بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: الآية 29]، ولغير الناطق العاقل فيه، أي في اللوح المحفوظ روحانية، وهذه الأرواح والروحانيات هي المرادة بقوله تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [يس: الآية 83]، ثابتة جميعها في ضمن أصلها وكلّها الذي هو اللوح المحفوظ والروح الأعظم وقائمة به مستندة إليه، والإشارة إلى ما قلنا في قوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: الآية 59]، وفي قوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: الآية 38]، ولهذه الأرواح الإنسانية وصف قابلية الظهور بصورة التدبير للمزاج المسوّى، ويتعيّن منها من حيث ذلك الوصف فيض على مثال الفيض من عين الشمس قائم بعين هذا الروح غير مباين عنها في اللّوح المحفوظ بحسب ذلك الوصف يسمى ذلك الفيض بالنفس الناطقة في بعض الاصطلاحات، وبالنفس المطمئنة في بعضها، ويتعيّن من ذلك الفيض أثر تدبيري عند تعيّن المزاج المسوى، وانبعاث الروح الحيوانية منها بعد تطوّره في أطواره نطفة ثم علقة ثم مضغة على مثال ما يتعيّن الضوء الشعاعي الشمسي بتعين كوة وروزنة في بيت، ويتعلق ذلك الأثر التدبيري بتلك الروح الحيوانية بحكم مناسبة اللّطافة ومعنوية الحياة، فتباين تلك الروح الحيوانية بذلك التعلق سائر الأرواح الحيوانية المضافة إلى غير الإنسان، وتسمى هذه الهيئة الاجتماعية نفسًا ملهمة فجورها وتقواها بحسب المغالبة الواقعة بين أوصاف الروح الحيوانية والأثر الروحاني، فكانت النفس المطمئنة الناطقة ظاهر الروح الروحانية الإنسانية وفرعها وشعاعها منها غير مباين عنها، وهذا الأثر التدبيري فرع وشعاع من النفس المطمئنة الناطقة متّصل بها، فكان تعين الروح سابقًا بالرتبة والشرف والزمان على الجسم والمزاج وعلى النفس الملهمة فجورها وتقواها. وأمّا على النفس المطمئنة الناطقة، فسابقة بالرتبة والشرف لا بالزمان والإشارة إلى سبق الروح الروحانية الثابتة في ضمن اللّوح على الجسم والمزاج

والنفس الملهمة في قوله ﷺ: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»[1]، ولتعيين هذه المدة شرح طويل ليس هذا موضع ذكره، ولما لم يكن بين أمر كن وتكون الروح واسطة موجودة كان الروح من الأمر لذلك.

وإذا عرفت هذه المقدمة، فاعلم أنه يقول: إنه قد كان قبل فناء نفسي بقواها الظاهرة والباطنة أضيف الحب إلى كل واحد منها بحسب تعيّنه، وصار الحب بحكم ذلك التعين، والإضافة حالاً له وقائمًا به وظاهرًا فيه، ونفس الحب من إطلاقه كان حقيقة تلك الحال الظاهرة المضافة وباطنها، فلمّا ارتفع ذلك التعيّن والإضافة بارتفاع المتعين به والمضاف إليه وهو النفس وقواها جميعها عادت الحال الحبية المتعينة بالإضافة قائمة بحقيقتها وباطنها الذي هو نفس الحب وإطلاقه راجعة عن ظهورها بوصف التعيّن والتقيّد بالإضافة إلى نفس الحب والإطلاق عدم الإضافة إلى شيء وعدم الاستناد إلى غيره، كما كان الأمر قبل ظهور النفس الملهمة والمزاج المسوى وقبولها إضافة الحب إليها، ودليلي الواضح في تحقيق ما ادّعيت من قيام حال الحب بنفسه وحقيقته أن روحي الروحانية قبل ظهور حكم إضافتها إليّ بواسطة ظهور بنتي المزاجية العنصرية كانت قائمة بنفسها، أعني: تعين حقيقتها وأصلها وكلّها الذي هو اللّوح المحفوظ والروح المضاف إلى الحقّ تعالى الذي يقوم هو بحكم كليّته وإجماله والملائكة جميعها بحكم كونها تفصيلاً لذلك المجمل صفًّا واحدًا، فكما أن روحي قبل ظهور إضافتها إليّ قائمة بأصلها وباطنها وكلّها مع تحقيقها مقدّرة في اللّوح بحكم صريح النص المذكور، فكذلك صار حال حب النفس بعد فنائها قائمة بنفس الحبّ وهو المدعي.

تنبيـــه:

اعلم أن المحبّ المتقلب في أحوال الحب وأطواره لن يتخلّص بالكلية عن أحكام كل طور كلّي منها إلّا بعد أن ينتهي الحب به إلى آخره، ثم يرجع به إلى أوّله مرات كثيرة، وتلك البقايا خفية منه في ذلك الطور ما تحقّق فناؤها كما يشير إلى ذلك فيما بعد بقوله:

ولـم يـبـق هـول دونـهـا مـا ركـبـتـه   وأشـهـد نـفـسـي فـيـه غـيـر زكـيـة

---

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، ضمن حديث رقم (315) [1/ 121]: «الأزواج جنود مجنّدة».

أي دون تهذيبها بالفناء، ومن جملتها تألم المحب من آلام الحب وأسقامه وطلب الخلاص من كربها وإرادة الهلاك لأجل ذلك الخلاص، وهذه الإرادة والطلب بما تضمّنا من التعلق إلى حصول لذّة وراحة في مقابلة الهرب من ضدّهما كل ذلك من بقايا النفس الواجب زوالها وفناؤها، ثم يؤول الأمر إلى أن يرى تلك الآلام مزيلة أحكام امتيازه عن المحبوب، فبعد كل ألم وسقم نعمة ومنّة موجبة للقيام بحقوق شكرها، وفي أثناء تلك الرؤية تجد من عين تلك الآلام لذّة، وتلك الرؤية، واللذّة أيضًا من تلك البقايا الواجب إفناؤها، وغاية ذلك أن يريد ما يريده المحبوب، وذلك أيضًا صفة باقية منها فيه، ثم بعد ذلك إرادته محبوبه وغاية بغيته وخيرته هو، ثم إحساسه بأنه محب محبوب كامل الجمال وشامل الكمال جميع ذلك من بقايا صفات النفس في المحب لازم إفناؤها حتى يرتقي إلى طور آخر فوق هذا الطور، وهذا الذي ذكرنا أمور مجملة مشتملة على تفاصيل جمّة؛ لهذا قلنا: إن المحب المتقلّب في أحوال الحبّ وأطواره ينتهي به الحبّ مرات إلى آخر طور منه، ثم يعيده إلى أوّله ليتحقّق بفناء مثل هذه البقايا المذكورة، فلما ذكر من أحواله بلسان مبدأ الطور الأول وبلسان وسطه وبلسان انتهى به في هذه الأبيات إلى هٰهنا بحيث ذكر رجوع تعين الحب إلى إطلاقه عاد يذكر بلسان رجوع الحبّ به إلى إحساسه بما جرى عليه، ومنه من مقاساة عناء الفناء وعدّ أصنافه وأنواعه، والآن يذكر على سبيل الاعتذار عن عد أصناف مقاساة من الشدائد، **وقال**: إن ذكر هذا هو على سبيل تنفيس كربة وتفريج غمّ الألم والتبرّم من ضيقه لأجل اضطراب وخلل في الحبّ، وفي ذلك إشارة إلى التألّم والتضجّر من البلاء كما ذكرناه آنفًا، ثم يترقّى من ذلك ويذكر بلسان رؤية البؤس نعمًا وعدّه التقاء والبلاء منًّا يقوم بشكرها ويروم أداء حق برّها، ثم يترقّى إلى ذكر إخلاصه في الحبّ وأن لا يريد فيها سوى محبوبه، ثم يترقّى إلى ذكر ثباته في الحبّ وأنه لا يغيّر حبّه شيء أصلاً ولا يرعبه عن محبوبه أمر أبدًا، ثم إلى ذكر أن محبوبه غاية مبتغاه وأنهى متمناه.

وفي هذا المقام لا يبقى فيه شيء إلا إحساسه بحبّه ومحبوبه، فإذا تخطّاه في آخر الطور الأول لا يعود بعد ذلك، بل يخلع عليه خلعة البقاء بعد الفناء، ويظهر بكمال «كنت سمعه وبصره، فبي يسمع وبي يبصر»[1]، فإذا عرفت هذا فاصغ إلى

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

ما تبدى به من ذكر العذر، ثم على نحو ما نبّهنا لك تذكّره فاستحضر ورد كل بيت إلى ما فهمته على الترتيب ترى الأبيات ومعانيها مبنية بعضها على بعض، والله المرشد.

ولم أحكِ، في حُبّيكِ، حالي تبرُّمًا   بها لاضطِراب، بل لتنفِيس كُرْبتي

الحال هٰهنا ما قام بالمرء من الصفات، **والتبرّم**: إظهار السآمة والملال بتشديد الأمر الذي لا يلائم وترديده وأصله من إبرام الحبل وهو ترديد فتله وتشديده بذلك، **والاضطراب**: هٰهنا تردّد الأمر بين ذهاب وثبات، **والتنفيس**: التفريج وإزالة الضيق، **والكربة**: الغمة النازلة على النفس من الغمّ، ويصح أن يكون أصلها من كربت الشمس إذا دنت للمغيب، ويستعار بهذا المعنى عن القرب، ومنها سمّيت طبقة من الملائكة المقرّبين كروبين، ويمكن أن يكون أصل الكرب والكربة من الكرب، وهو عقد غليظ في رشاء الدلو قد يوصف الغمّ بأنه عقد شديدة في القلب، وقوله: **حبيك**: أي حبي إياك والجار والمجرور في بها متعلق لحالي، وحالي مفعول لم أحك، واللام في قوله لاضطراب لام التعليل متعلقة بلم أحكِ حالي لأجل التبرّم والتضجّر من الآلام والأسقام لعلّة اضطراب وخلل واقع حبّي في بل أحكيها والتضجّر والتبرّم منها لعلّة تنفيس الكربة ونفثة المصدور، وعلى هٰذا يكون التبرّم مثبتًا، وبل إضراب عن الاضطراب، ويمكن أن يكون منفيًا والإضراب واقع عن التبرّم والاضطراب معًا، والأوّل أوجه.

يقول: هذا الذي حكيت من الشدائد وآلام الحبّ وعناه إفنائه النازلة بي ومن تبرّمي بها ليس لعلّة اضطراب في حبي وميلي إلى السلوان، بل إنما كانت حكايتي عن أحوالي تفريجًا للهمّ وتنفيسًا لكربة الغم الذي يكاد كبدي أن يشقّ وقلبي أن يتلف من الامتلاء بالحزن والغمّ وستر الحب، فتنفست بذكرها لإزالة ذلك الضيق والشدّة عن باطني ولعرض عجزي وضعفي عن مقاومة سطوات قهر سلطان الحبّ لا لميل إلى السلوان، وخلل في الحبّ وانحدار إلى النقصان.

ويَحسُنُ إظهارُ التجلُّدِ للعِدى،   ويقبُحُ غيرُ العَجزِ، عندَ الأحِبَّةِ

العدى: جمع عدوّ وأصل ذلك من العدو بمعنى التجاوز ومنافاة الالتئام، فتارة يعتبر ذلك في القلب، فيقال له: عداوة ومعاداة، ومرة في المشي فيقال: عدو، وتارة في الإخلال بالعدل فيقال: عدوان واعتداء، والقبح اسم لما ينبو عنه

البصر من الأعيان والنفس من الأعمال والأحوال، واللّام في قوله للعدى بمعنى الأجل متعلقة بيحسن، وعند يتعلق بيقبح وقد حذف المضاف في قوله غير العجز، وهو الإظهار.

يقول: ما ذكرت من مقاساة شدائد الحبّ إنما كان لإظهار العجز والضعف في مقابلة سطوات الحبّ وقوة المحبوب ولإبانة الفاقة والحاجة إلى نظر مرحمة ومعونة في حمل هذه المؤونة، فإنّ الإنسان إذا أصابته شدّة ومحنة يحسن أن يظهر تجلّدًا وقوّة مقاومة مع تلك الشدّة والمحنة لكيلا يشمت به أعداؤه ولا يفرحوا بذلك. وأمّا عند الأحبّة، فيقبح غير إظهار العجز والضعف وطلب المرحمة والمعونة منهم ليعينوه في الخلاص عنها، وخصوصًا إذا كانت تلك النازلة الشديدة واقعة من حبيب قادر قاهر ذي سلطان وصادرة من أثر قهره وقوة سطوته، فمهما أظهر في مقابلة ذلك قوّة وتجلّدًا كان في ذلك شبهة ادّعاء مقابلة ومقاومة مع سطوته، فتزداد بذلك سورة سطوته وقهره ومتيمًا قوبلت سطوته بعجز وضعف واستكانة تسكن حينئذ تلك السورة وبدلت بالرحمة، ومما يدلّ على صدق هذه القضية قصة سمنون المحب أنه قال في بعض خلواته ومناجاته:

وليس لي في سواك حظ فكيف ما شئت فاختبرني

لما كان فيما قاله شبهة ادّعاء المقاومة مع ابتلاءات محبوبه سلّط عليه من ساعته عسر البول تأديبًا له حتى اضطرّ وأبان عجزًا واستكانة وسمّى نفسه كذابًا، حتى إنه كان يدور في أزقّة بغداد معطيًا للصبيان شيئًا على أن يدعونه كذّابًا ويتضرّع لهم ويقول: ادعوا لعمّكم الكذاب، فكان ملقبًا بسمنون الكذاب، وأهل الله يسمونه بسمنون المحب، وكان من أكابر أهل الله المشهورين.

ويمنَعُني شكْوَايَ حُسْنُ تَصبّري ولو أشكُ للأعداء ما بي لأشكَت

الشكوة والشكاية والشكاة والشكوى: إظهار البثّ، يقال: شكوت إليه وأشكاه يجيء بمعنيين، **أحدهما**: جعلت له شكوى كأمرضته، **والثاني**: أزال شكايته، ومنه ما روي: شكونا إلى رسول الله ﷺ حرّ الرمضاء، فلم يشكنا أي لم يأمر بما يزيل شكوانا، وأصله فتح الشكوة وإظهار ما فيها وهي السقاء الصغير، واللّام في قوله: **للأعادي**: بمعنى إلى متعلّقة بأشكُ حرف تعدية للمفعول الثاني،

وقوله: **لأشكت** جواب لو أشكّ بحذف الواو لضرورة الشعر، يعني: لو أشكو إلى الأعادي لسعوا في إزالة شكايتي.

يقول: إن حمل نفسي على الصبر على البلايا وعلى عدم إظهارها للأعادي الذي هو معنى حسن التصبّر منعني عن شكاية مقاساة البلايا إلى الأعادي، ولو شكوت إليهم لرثوه إليّ ولسَعَوْا في دفع موجبات شكايتي مع رضاهم بحلول أصناف البلايا بي، وكأنه أراد بالأعداء الواشي واللائم وبإزالة شكواه ترك الوشاية واللّوم أو النفس والشيطان، وبدفع سبب شكواه تسليتهم إيّاه عن معاناة الحبّ ومقاساة شدائده بوساطة إفراغ جهدهم في عرض الملاذ الطبيعية عليه وشغلهم إيّاه بها عن معاناة الحبّ، مع أنه لا يجدي في ذلك جدّهم ولا ينفع دفعهم، ولا يقرّ برؤية التسلّي منه عينهم، ولا يشغله عن شأن حبّه وتوجّهه إلى حبّه جهدهم وسعيهم، بل يزداد بذلك وهي شوقه وكربه وينمو بلاه وتعبه ومحنته وحرقته.

وعُقبى اصطِباري في هَواكِ حَمِيدةٌ عليكِ، ولكن عنكِ غيرُ حميدةِ

العقب والعقبى: أصله من العقب الذي هو مؤخر الرجل، وهما يختصّان لما يحصل في آخرة الأمر من الثواب دون العقاب. وأمّا العاقبة، ففي إطلاق صيغتها عن الإضافة يختصّ بالثواب أيضًا، ولكن إذا أضيفت فقد يستعمل في العقاب نحو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَٰقِبَةَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ ٱلسُّوٓأَىٰٓ أَن كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ بِهَا يَسۡتَهۡزِءُونَ ۝١٠﴾ [الرُّوم: الآية 10]، **والاصطبار**: تحمّل النفس في المكروه على الصبر بقدر الوسع، فيقال: صبر واصطبر على كذا إذا حمل نفسه وحبسها على تحمّله ومقاساة طلبه من غير فتور ورجوع، ويقال: صبرت عن كذا إذا سلوته، وأعرضت عن تطلبه، **والحمد**: هو وصف الشيء بالفضيلة الحاصلة بلسان الحال أو لسان المقال، فيقول: حمدته فهو المحمود في نفسه وأنا حامده، أي واصفه لما أدركته مما هو عليه، والحميد فعيل منه تارة بمعنى المفعول وهو المراد هٰهنا، وتارة بمعنى الفاعل وهو ـ أعني الحمد ـ أخص من المدح، فإن الحامد لا يكون إلّا صادقًا والمادح يصدق تارة ويكذب أخرى، وهو ـ أعني الحمد ـ أعمّ من الشكر، فإن الحمد ينطلق فيما عليه وفيما منه، والشكر لا ينطلق إلّا فيما منه، وحرفا الجرّ في عليك وعنك متعلّقان باصطباري، فإنهما حرفا تعدية الصبر في استعماله في

معنيين أحدهما تحمل المشقّة في الثبات على الطلب، وذلك يتضمّن معنى الثبات، والثاني السلوّ والإعراض يتضمن معناهما.

يقول: وعاقبة ثباتي على مقاساة الشدائد في حبك محمودة بموجب من ثبت نبت، فإنه موصل إلى المطلوب آخر الأمر. وأمّا سلوتي عن وصلك وإعراضي عن طلبك بحكم كل ذنب لك مغفور سوى الإعراض عني فغير حميدة، فإنه مورط في ورطة الخسار والنقصان السرمدي والدمار والحرمان عن السعادة الأبدية والدولة والعيشة المهناة السرمدية.

وما حلّ بي من مِحْنَةٍ، فهو مِنْحَةٌ وقدْ سَلِمَتْ من حَلّ عقدِ عَزِيمتي

أصل **الحلّ**: حلّ العقدة، يقال: حللت العقدة أحلّها حلًّا، ومنه يقال: حللت نزلت أحلّ حلولاً من حل الأحمال عند النزول، ثم جدّد استعماله للنزول ومنه استعير أيضًا قولهم للشيء حلّ يحلّ حلالاً كأنه يحلّ عند عقدة منع الحرمة، ثم اشتقّ اسم الحليل والحليلة من تلك الاعتبارات الثلاث، فإن كل واحد يحلّ الإزار لصاحبه وينزل به ويحل له، **والمحنة**: البلاء الذي يمتحن به المرء، والمنحة: العطية، والسلام والسلامة: التعدّي عن الآفات والنقائص، يقال: سلم يسلم سلامة وسلامًا، **والعقد**: الجمع بين أطراف الشيء الأصل في الأجسام الصلبة كعقد البناء والحبل، ثم استعير في المعاني كعقد البيع والعهد والخبّ وهو المراد هنا، **والعزم والعزيمة**: عقد القلب على إمضاء الأمر فيقال: عزمت الأمر وعزمت عليه وعزم الأمر، وما موصولة صلتها حلّ، والعائد ضمير مستكن فيه، ومن لبيان ذلك الأمر الحال به، وهذه جملة ابتدائية خبرها فهو منحة، والمصراع الثاني جملة فعلية منصوبة المحل على الحال من الجار والمجرور الذي هو بي، والعامل فيه حل.

يقول: وكل شيء تنزل بي في ظاهري وباطني من محنة وعناء ومشقة وبلاء، فذلك عين عطاء ونعمة وإحسان ومنّة منك في نظري، فإن حالي ووصفي اللازم لذاتي سلامة عقد عزيمة حبّي وتوجّهي إليك من النقصان والسلوان وتوهم الانحلال وتصوّر الاختلال، بل مقتضى عقد محبّتي وعهد مودّتي الترقي في مدارج الاشتداد ومعارج الازدياد. فأعاين في هذه الحالة بحسبها وحكمها أن كل بلاء ومحنة تنزل بي هو من مقتضيات الحب في ترقّيه في مراتب أطواره ليزيل حجبًا كثيفة حائلة

بيني وبين غاية مطلبي ويقربني بذلك إلى نهاية بغيتي؛ فلا جرم لم أرَ كل محنة إلّا منحة، ولم ألف كل بلية إلا عطيّة.

وكلُّ أذى في الحبّ منكِ، إذا بدَا جَعَلْتُ لهُ شُكْرِي مكانَ شكيّتي

منك: متعلق بإذا بدا، **وكل أذى**: جملة ابتدائية خبرها الجملة الشرطية، وهي إذا بدا منك في الحبّ مع جوابها الذي هو مجموع المصراع الثاني.

يقول: ولمّا تحقّق عندي أن كل أذى ومحنة إذا بدا في الحب واردًا عليّ من حضرتك هو من مقتضياته ومقتضى رحمتك وعنايتك في حقي بأني أرى أنه يزيل حجبًا حائلة بيني وبين وصلك الذي هو مقصدي الأقصى جعلت في مقابلة كل محنة شكرًا لديك مكان ما كنت قبل هذا لشهود في مقابلته شكية بين يديك.

قلت: أشار بقيد إذا بدا منك في الحب إلى أن كل ما بدا من تلك الحضرة في غير الحبّ ومقتضياته وأحكامه فيه من محنة مخالفة الشرع وابتلاء متابعة الهوى والطبع على الأفعال كلّها مضافة إلى تلك الحضرة، لم يجعل في مقابلته شكرًا فإنه لم يره منحة، بل يعدّه نقمة ومحنة فيشكوه إليها ويتضرّع بين يديها لتدفع عنه شرّه وردّ معرته وضرّه، وينكره بحكم الشريعة ولسانه لا بحكم الحقيقة وبيانه.

نَعَمْ وتباريحُ الصّبابَةِ، إنْ عَدَتْ عليّ، منَ النّعماءِ، في الحبّ عُدَّتِ

نعم: لفظ وضع للتصديق والتحقيق، والمراد من إيراده تحقيق ما تقدم من الكلام في البيتين السابقين، **وتباريح الصبابة**: توهّجها من برحاء الحمى وهي شدّة حرارتها، وعدَتْ مخفّفة نحو عدت من العدوان، وعدّت مشدّدة كقرّت على صيغة المجهول من العدّ، والمراد حسبت، **والنّعماء** والنعمة الحالة الحسنة، وبناء النعمة بناء الحالة التي يكون عليها الإنسان كالجلسة والقعدة والنعمة التنعّم وبناءها بناء المرّة، **وقوله**: نعم مرفوع المحل بالخبرية المبتدأ محذوف تقديره هذا المعنى المذكور فيما سبق في البيتين محقّق، وما بعده جملة أخرى شرطيّة محقّقة للمتقدمة ومفصّلة لما أجمل فيها ومخصّصة لها بوصف وحكم مخصوص.

يقول: ولمّا ذكر أثر ترقّيه في الحبّ وبالحب من مقام رؤية الآلام محنًا وبلايا إلى مقام رؤيتها منحًا وهدايا على سبيل العموم، وأنه جعل بحكم تلك

الرؤية في مقابلة كل محنة وبلية شكرًا مكان ما كان يجعل قبل هذا في مقابلتها شكيّة بحكم مقام كان حالتئذ فيه، ثم جاء وصدق ما أخبره من حالته المتأخرة ومقتضاها الذي عمّ محنه النازلة في ظاهره وباطنه من تباريح الشوق وسورة حرارة العشق مجملاً، وقال: ارتعدت وأفرطت تباريح الصبابة وجاوزت قوة احتمال بشريّتي، فأنا أعد ذلك التعدّي من النّعم العظيمة والمنن العميمة في الحب، لأني أرى ذلك من مقتضيات الحبّ وتصرفاته في المحب لإزالة الحجب، ولما ذكر في هذا البيت مجملاً أن المحن النازلة على المحبّ هو من مقتضيات الحبّ وتباريح شوقه فصل في البيت الذي يليه وعداه في ثلاثة أبيات وحصر كليات أنواع المحن النازلة على المحبّ في خمسة أنواع ووجوه الحصر أن المحنة النازلة بالمحب بعد أن تحقّق أنها من مقتضيات الحب إمّا أن تكون واردة عليه من خارج منفصلة عن نفسه، أو منبعثة منه ومتّصلة به، فإن كانت من خارج فهي محنة ملامة اللائم ووشاية الواشي في الحبّ، وإن كانت منبعثة منه ومتّصلة به، فلا تخلو إمّا إن كان من جهة المحبوب وعدّه وامتناعه عن الوصل، فيشتد بذلك حرقة المحب وشوقه أو من جهة المحب وكثافة حجب نفسه وطلب حظوظها المتعلقة بالمحبوب وغيره، وفي كِلَا القسمين إمّا أن تكون المحنة نازلة بباطنه كالحزن والكآبة والحرقة ونحو ذلك، أو بظاهره كالنحول والآلام والأسقام ونحو ذلك، وليس غير هذه الأنواع محنة على المحب أصلاً، فيذكر في هذا البيت الثاني أربعة أنواع منها، وفي ثلاثة أبيات أُخر خامسها ويذكر عقيب كل واحد رؤيتها نعمة ومنحة وعطية.

ومِـنْـكِ شـقـائـي بـل بـلائـيَ مِـنّـةٌ، وفـيـكِ لِبـاسُ الـبـؤسِ أسـبَـغُ نِـعْـمَـةِ

الشقاء: ضدّ السعادة التي هي معاونة الأُمور الإلـٰهيّة على نيل الخير، فالشقاء يكون حرمان تلك المعاونة، لهذا فسّروا الشقاء بالحرمان من جهة المعنى وهو المراد هـٰهنا، **واللباس**: اسم لما يستتر به، ثم جعل اسمًا لكل ما يغطي به نفسه من القبح، وهو اسم استعمله في البيت بمعنى المصدر، **والبؤس** والبأساء الشدّة، لكن أكثر استعمال البؤس في الفقر والحرب والبأس والبأساء في النكاية، **وإسباغ النعمة**: توسيعها من قولهم درع سابغ، أي: واسع تمام ولا يجعل منك صلة شقائي لأن معمول المصدر لا يقدم عليه، إلا أن يكون تقديمها للتبيين وتعلّقها بمحذوق، تقديره: أعني منك كذا ذكره ابن الخباز، وقد حذف المضاف في بلائي

وهو الشعور بنفسه بعد الغيبة عنها، وفيك أي في حبّك، ومنك: أي من حكمك وحكمتك كلّها على حذف المضاف.

يقول: لمّا كان أمر الحبّ مبنيًّا على أمرين، أحدهما: من جهة المحب، وهو الميل والطلب المستلزمان محنة حرفته وحرارته لإزالة أحكام امتيازه وبينونته، والثاني: من جهة المحبوب وهو العزّة والامتناع المؤذن بحرمان المحبّ وصل محبوبه، وعلّة هذا الامتناع حكمان، **أحدهما**: حكم وحدة المحبوب وغناه عن كل ميل وحظ وصفة ونسبة، **والثاني**: حكم كثرة المحب بميله وطلب حظوظه، بل عين أنانيته المباينة عين وحدة المحبوب، فما دام حكم تلك الكثرة أو أثر منه باقٍ يمتنع المحبوب، فكان مقتضى هذا إزالة أحكام الكثرة عن المحب ثم عينه وأنانيته، لهذا المعنى يقول: إن حرماني من وصلك الذي مبدأه حكمك وحكمتك البالغة نعمة عظيمة في حقّي، لأنك إن سامحتني بالوصل عند فناء بعض أوصافي وبقاء بقيّة منها، ولم أشعر بتلك البقية حين أبقيتني بشيء من وصلك مقدارًا بقدر ذلك الفناء، وشغلتني بذلك عن طلب الشعور بتلك البقية من أنانيتي والتوجّه إلى التحقيق بفنائها كان ذلك بقاءً ووصلاً مقيّدًا بحكم وصف مخصوص معرضًا للاحتجاب والهجران الدائم عن الوصل الحقيقي الذي لا يعترضه هجر واحتجاب أصلاً، وإنما كان ذلك القدر من الوصل الجزئي سببًا للانبساط وترك الأدب للتعرّض للوصل الحقيقي مع بقاء تلك البقية الناقصة من أنانيتي، فكانت علّة الهجر والحرمان آكد ومحنته أتمّ، وحيث لم تسامحني بذلك الوصل المقيّد، بل أبقتني في حجاب وحرمان وسلّطت عليّ أحكام حبك لإفناء جميع بقاياي من الأوصاف، بل لمحو أنانيتي بالكلية، بحيث لا يبقي ولا يذر مني شيء أصلاً، حتى إنك إذا أبقيتني ببقائك الأصلي بعد ذلك الفناء الحقيقي وأوليتني وصلك الأصلي كان ذلك أكمل، وذلك البقاء أدوم وأشمل؛ لا جرم محنة حرماني الوارد عليّ من حكمك وحكمتك عين الإنعام والامتنان في حقي، ثم استدرك في ذلك وقال: إن حرماني المذكور المستلزم محنتي فناء الخفايا من بقايا أوصافي وفناء أنيتي بالكلية ما هو وحده نعمة ومنّة، بل بلاء شعوري بنفسي بالحضور معها وبالآلام النازلة بي بعد غيبتي عنها بالصعق الذي هو مقتضى آخر الطور الأوّل الحبّي أيضًا نعمة في حقي بعين هذه العلة التي ذكرتها في الحرمان، وهاتان المحنتان والبليّتان أيضًا كلتاهما باطنيتان رأيتهما نعمتين سابقتين، ثم إن لبس لباس الفقر والضرّ ونحوس البؤس

والمرض والنحول في حبك وطريق طلب وصلك وتغطية نفسي وشخصي بوصف الضنا والنحول والذبول وفقر القوى البدنية إليّ، وطلب بدل ما أزال منهما بالتحليل أيضًا أكمل نعمة وأهمّ منّة، فإن ذلك سبب قربي وزوال أسباب بعدي من وصلك، فهذا ذكر المحن الباطنة والظاهرة المتّصلة به، ثم فيما بعد هذا يذكر في الأبيات الثلاث ما حلّ به من خارج من ملامة اللائم ووشايه الواشي.

أرانِيَ ما أُولِيتُهُ خيرَ قِنْيَةٍ، قديمُ وَلائي فيكِ من شَرّ فِتْيَةِ

أوليته بمعنى أعطيته، وأنشد:

أوليتني نعمًا أبوح بشكرها

والقنية في الأصل: المال المدّخر، واستعمل في كل ذخيرة معنوية أو حسّية وهو المراد، تقول: قنيته واقتنيته قنية واقتناء، **والولاء** هٰهنا الحب باعتبار قربه من المحبّ والمحبوب وتقريبه إيّاهما، ولما وصفوا القنية في الكتاب العزيز بوصف عام وهو الإيمان، وبأوصاف خاصة وهي ازدياد الهداية واليقين وغير ذلك، فتارة يذكرهم الناظم وأرادهم من حيث الوصف العام، وذلك في هذه الأبيات الثلاث، ومرة يذكره من حيث الوصف الخاص، وذلك فيما سبق، وفيما بعد هذا في مواضع على ما سيفصل ذلك، وفاعل أراني قديم ولائي، وهو يتعدّى إلى ثلاثة مفاعيل أولها ضمير ياء المتكلم من أراني، وثانيها الموصول وصلته من أوليته، وثالثها خير قنية، **وفيك**: أي في حبك على حذف المضاف متعلّقة بأوليته، ومن للابتداء متعلقة أيضًا بأوليته، تقديره: قديم ولائي أراني ما أعطيته في حبك حاصلاً من شرّ الفتية أنه خير ذخيرة مرغوب فيها، يعني الحب الذاتي اللازم الحقيقي، بل حقيقي لازمة له في القدم السابق على كل ظهور وظاهر المستتر بحكم النشآت الكونية الظاهر لي، وفي بواسطة نظرتي الأُولى في مظهر حسن حسني المستولي في هذا الظهور على نفسي وظاهري وباطني، والغالب حكمه فيها متطوّرًا في مراتب طوره الأوّل قد أراني أن البلاء والعناء النازل بي من شرّ الفتية الذين هم اللّاحون والواشون وإبداؤهم إياي بلومهم ووشايتهم هو ذخيرة لي نافعة، فإني أرى ذلك من مقتضيات حبّك وموجبات عنايتك بي، فإنه لا يتمّ كمال وصلك الحقيقي إلّا بذلك حيث إن كثيرًا من حجب نفسي من التطلّعات والتعلّقات البرانية الخارجية الطارئة عليّ من خارج أحكام المراتب عند عبور وجودي عليها لا ينكشف إلّا

بإيذائهم وبلاهم، فإن كل شيء يعمل على شاكلته، فالحجب البرانية لا تنكشف إلا لمحن خارجية، والجوانية لمحن باطنية، والمنفصلة لمحن منفصلة، والمتّصلة ببلايا متصلة، والظاهرية لمحن ظاهرية.

فـلاحٍ وواشٍ: ذاك يُـهـدي لـعِـزّةٍ ضَـلَالًا، وذا بـي ظَـلّ يَـهْـذِي لـغِـرّةِ

اللّحى أصله من لحوت العصاء إذا قشرت لحاها أي قشرها، ثم استعمل في اللّوم باعتبار إرادة اللائم إزالة وصف مذموم في معتقده عن الملوم كما يقشر عن العصاء لحاها، فسمّي لاحيًا، والوشي أيضًا مصدر وشيت، أي جعلت فيه أثرًا يخالف معظم لونه، واستعمل في الكلام المصنوع تشبيهًا بالمنسوج، وسمّي النمّام واشيًا كأنه ينسج فيمن يشي إليه لباس بعض من يشي به باستقباح وصفه، ويهدي من الهداية، وهي الدلالة بلطف إلى خير وكمال، وقد يستعمل في نفس الدلالة مجازًا، أو على سبيل التهكّم والتهزّؤ؛ كما قال: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصّافات: الآية 23]، والمراد هنا نفس الدلالة مجازًا، والضلال: ضد الهداية، ومعناه العدول عن الطريق المستقيم، وظلّ من أخوات كان معنًى وعملاً، والغرّة: غفلة في يقظة، والغرار: غفلة في غفوة، ويهذي: من الهذيان، وهو الكلام الذي لا فائدة فيه صورة أو معنى، والغيرة: إرادة إزالة تعلق الغير وحكمه وأثره وقربه عن المطلوب والمرغوب فيه مع طلب الانفراد بجميع ذلك منه مع حصول تمكّن بوجه ما من المطلوب، وقوله: فلاحٍ وواشٍ خبر مبتدأ محذوف، تقديره: أما الذي ذكرت من شرّ الفتية فهو لاحٍ وواشٍ، أو مبتدأ محذوف الخبر أي فلاحٍ وواش منهم، واللام في قوله: لغرّة بمعنى إلى حرف تعدية ثاني مفعول يهدي ومفعوله الأول محذوف، أي يهدني إلى الغرة، وضلالًا منصوب على المفعول له، أي يهدني إلى الغفلة عن الحب لأجل ضلالته عن طريق الحبّ.

يقول: إن الفتية كما قدمنا أن لهم وصفًا عامًّا وصفًا خاصًّا، فتارة يذكرون بوصفهم العام وهو الإيمان، مرة يذكرون بوصفهم الخاص، فذكرهم بشرّ الفتية هٰهنا بالوصف العام؛ وذلك لأن الفتية هم أربعة أصناف:

صنف غلب عليهم طلب المقصد الأعلى ووصله من حيث عدم تقيّده بقيد معيّن، أو إطلاق، أو صفة تشبيهية، أو صفة تنزيهية، بل ليطلبونه من حيث جمعيته بين جميع التعيّنات الصفاتية والغلبة والظهور بها من غير انحصاره في شيء منها،

وغلب عليهم حبّه وطلب التحقّق بحقيقة وصله من غير تسلٍّ منه بأثر وحظ نفساني كالجنة وجميع نعيمها، والوصل المقيّد بالنشأة الجنانية وهذا الصنف هم خير الفتية والطائفة العادلة المعدلة أرباب طريق وأصحاب أحوال ومقامات ومحبّة ومعرفة وتوحيد وتحقيق.

والصنف الثاني: هم المؤمنون بهم والمحبُّون إياهم والمسلمون المسلّمون إليهم أحوالهم ومواجيدهم وحبّهم وما يخبرون من علومهم، وإن لم يهتدوا إلى حقيقة ذلك وسرّه فلم ينكروه، بل يقبلونه بالإيمان ويسرحونه في بقعة الإمكان، وهذا الصنف أيضًا هم معدودون في زمرة خير الفتية؛ لما ورد: **«مَن أحبَّ قومًا فهو منهم»**[1]، و**«أنت مع مَن أحببت»**[1].

والصنف الثالث: هم الذين مالت بهم أحكام نفوسهم الملهمة فجورها وتقواها عن سلوك السبيل القويم والصراط المستقيم الذي هو جمعية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: الآية 11].

وعن السوائية بين التنزيه والتشبيه، وبين الغلوّ والتقصير، فانحرفوا ومالوا إلى جانب تشبيه وأنكروا تجريد التوحيد وسرّ التفريد، وكثيرًا من هذا النوع من الكشوف والمواجيد والمحبة الخالصة عن شوائب حظوظ النفس والشهودات المخلصة عن مدارك الحسّ، وحيث لم ترتق هممهم عن النِّعم المحسوسة الجنانية واللقاء المقيّد بتلك النشأة الجنانية فيها أنكروا من أحب أو رام فوق ذلك وكفروه ورموه بالزندقة، وبالغوا في لومه وإيذائه، وأفرطوا في منعه عن معاناة الحب وعنائه، فهم بهذا الميل والإنكار شرّ الفتية من حيث الوصف العام الإيماني، فعنى الناظم رحمه الله باللّاحي عن هذا الصنف، فإنهم يلومون أهل الطريق والمحبة عليها وعلى معاناتها ومقاساة شدائدها ويدعونهم إلى الغفلة والإعراض عن الأمر المحقّق وحب الحق، يدلونهم إلى ترك العشق والسلوّ بالمقيد عن المطلق،

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب الحبّ في الله عزّ وجلّ...، حديث رقم (5817) [5/ 2283]؛ ورواه مسلم في صحيحه باب المرء مع مَن أحبّ، حديث رقم (2640) [4/ 2034]؛ ورواه غيرهما. ونصه: عن أبي وائل قال: قال عبد الله بن مسعود: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله: كيف تقول في رجل أحبّ قومًا ولم يلحق بهم؟ فقال رسول الله ﷺ: «المرء مع مَن أحبّ». ورواه الحاكم في المستدرك بلفظ: «مَن أحبّ قومًا حُشِر معهم». كتاب الهجرة، حديث رقم (4294) [3/ 18].

وبالنسبة عن النقد؛ وذلك لأجل ضلالتهم وعماهم عن حقيقة المطلب الأعلى والمقصد الأولى، فلهذا قال: ذاك يهدي إلى الغفلة، التي هي السلوّ عن وصل المحبوب في الحال إلى أن يأتي وقته في المآل لأجل ضلالته عن إمكان الوجدان على كل حال.

والصنف الرابع من الفتية: هم الذين مالت بهم المقيدة المنحرفة المائلة إلى جانب تنزيه حتى أقبلوا على نفي الصفات العلى، ونفي ظهور الحق بها بوجه من الوجوه وقيّدوه بنفي الصفات عنه وأنكروا اللقاء مطلقًا ومقيدًا، ولم يروا للعبد إلى الرب سبيلاً أصلاً. نعم اللّهمّ إلا إلى أثر فعله المقيد بالنشأة الجنانية، فأثرت هممهم الخسيسة الأثر على العين وآثرت فهم عقولهم المقيدة الخبيثة حتى قنعوا عن الشهود والعيان والبيان بالبين، وآل أمرهم إلى إنكار المحبة المتعلقة بالحضرة الجمعية والتشنيع بها على أهلها، ونسبتهم إيّاهم إلى الكفر والحلول، كما فعله الزمخشري عفا الله عنه منهم من تشنيعه على كبار هذه الطائفة العادلة في كتابه عند تفسير قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: الآية 54]، فكان هذا الصنف أيضًا باتّصافهم بهذا الميل والانحراف والتشنيع والإنكار شرّ فتية، وهم أهل الوشاية بهذيان هذا التشنيع والقدح الفظيع في أهل المحبّة الحقيقية والمعرفة الأصلية والافتراء في حقّهم بالحلول في دعوى الوصول معتقدين أنهم يريدون بذلك تعظيم المحبوب الحقيقي وتنزيهه وتقديسه عمّا لا يليق بجنابه المقدس تعالى وتقدّس، ويرمون الذبّ عن جلال وحدانيّته والتعصّب لكمال قدس فردانيّته والتقرّب بذلك إليه متعلّلين بعلة الغيرة على جناب عزّته من نسبة غيره وخلقه إليه، ودعوى انتساب ما سواه إلى محبّته والحظوة من وصله قائلين: (ما للتراب وربّ الأرباب)، وهذه الأوصاف الذي عددناها كلّها من خصائص الوشاة، ولهذا قال: (وذا بي ظلّ يهذي لغرة)، أي: هذا الصنف الرابع من الفتية الذي هو الواشي صار يهذي بي بهذيان التشنيع والافتراء بالقول بالحلول والتشبيه بعلة الغيرة على تلك الحضرة.

أُخالِفُ ذا، في لومِهِ، عن تُقًى، كما أخالِفُ ذا، في لؤمِهِ، عن تَقِيَّة

المخالفة والاختلاف: أن يأخذ كل واحد طريقًا غير طريق الآخر في الحال أو الفعل أو القول، والخلاف أعمّ من الضدّ؛ لأن الضدّين مختلفان، وليس كل مخالفين ضدّين، **وأصل التقى** والتقوى من الوقاية، وهي حفظ الشيء مما يؤذيه

وينقصه، **والتقوى**: جعل النفس في وقاية الشرع، أو كل ما يحفظها من الاستواء في الدارين، والتقى كذلك، وقوله تعالى: ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾ [البَقَرَة: الآية 278] أي اجعلوا طاعته ومجانبة عصيانه وقاية ذواتكم من أثر غضبه وعقابه، أو اجعلوا أنفسكم وقايته في إضافة المذام إليها من دونه مع أن الكل من فعله. وأما **التقية**: فهي كلمة استعمالها محدث من أوضاع الشيعة حيث زعمت أن عليًّا كرّم الله وجهه إنما لم يظهر المخالفة مع من قبله من الخلفاء الراشدين للتقية، أي جعل وفاقه معهم وقاية ظهور شرّ فتنة الخلق ونقصان دينهم واستيلاء الأعداء على بيضة الإسلام، **والمخالفة**: المعاهدة استعملت في الملازمة والموافقة التي هي لوازم المعاهدة وهي المرادة هٰهنا، واللوّام: مصدر اللئيم، وهو اسم الشحيح، والدني النفس المهين، يقال: منه لؤم وهو مهموز في الأصل، وذا الأوّل إشارة إلى اللّاحي، والثاني إلى الواشي، وقوله: في لؤمه، أي في قبول لؤمه على حذف المضاف، وفي لؤمه أي منشأ لؤمه، وهو إظهار التنزيه في بعض معتقده ومذهبه، وفيه أيضًا حذف المضاف.

يقول: إني أخالف اللائم الغالب عليه أحكام النفس وأوصاف الظاهر، والتشبيه في قبول ملامته وفي ترك العشق وهدايته إياي ودعوته إلى السلوّ عن وصل المعشوق في الحال مترقّبًا له في المآل، وذلك لتحقيقي بمقام التقوى الذي هو الاحتراز عن جميع أحكام الانحرافات الاعتقادية والقولية والفعلية والحالية، وجعل طلب المحبوب والتوجّه إليه وقاية عن غلبة هذه الأحكام الانحرافية عليها التي ملاكها ورأسها قبول ملامته وحمله إياي على ترك العشق، وعلى التسلّي عن المعشوق وطلب وصله؛ لأنه يوجب هذا القبول، والحمل غلبة أحكام الطبيعة وقيودها على نفسي إمّا في الدنيا، وإمّا في الآخرة، والطبيعة وملازمتها هي أصل جميع الانحرافات ومنشأها، فكانت مخالفة قول اللائم وعدم قبول لومه من مقتضى التقوى الذي تحقّقت به.

وأمّا الواشي، فإني أخالفه أي أوافقه في تنزيه المحبوب الحقيقي عن أحكام الكثرة مطلقًا، فإن هذا التنزيه هو منشأ لؤمه ودناءة اعتقاده انحصار تلك الحضرة في هذه التنزيه ومنشأ لوم تشنيعه أيضًا على الطائفة العادلة القائلة بمحبّتها عبادها، ومحبّتهم إيّاها ووصولهم إليها، وإنما أوافقه في التنزيه؛ لأن ذلك من مقتضى بعض مراتب ظهور الحضرة المحبوبية من غيب أحدية جمعها وكنه إطلاق جمالها

وجلالها المنزّه عن نسبة الغير والغيرية إليها بموجب **«كان الله ولم يكن معه شيء»**[1]، وأنا قائل معتقد تحقّق هذه الحضرة وحكمها، وعدم إمكان انتساب شيء من الخلق من حيث خلقيته وغيريته إليها، لكن مع عدم انحصارها وانحصار ظهورها في هذه المرتبة، بل في شيء من المفهومات والمعتقدات والمراتب، فأوافق هذا الواشي في إحدى جهات مذهبي واعتقادي وأصدقه من حيث تلك الجهة، ولم أظهر مخالفته في منشأ لؤم حضرة الأمر في التنزيه وفي دناءة حقيقة اعتقاده وهو عدم سريان وحدة الحق في جميع الأشياء من حيث واحديته وجمعيته بين القيد والإطلاق، وتحقّق انتساب جميع الأشياء إليه من هذه الحيثية، فإني راعيت هذه الموافقة معه وقصدت إظهار عدم مخالفته في منشأ اعتقاده الذميم عن تقية، أعني جعلت هذه الموافقة وإظهار عدم المخالفة وقاية لظهور فتنة اعتقاد الحلول والتجسيم على العوام القاصري الأفهام عمّا هو الأمر حقيقة عليه، فالتقوى حملتني على مخالفة اللائم المذكور في قبول لؤمه الموجب لانحراف الميل إلى أحكام النفس والطبيعة والتقية بعثتني على موافقة الواشي المذكور في القول بحقيقة التنزيه الذي هو منشأ لؤمه في حضرة المحبوب فيه، ولؤم تشنيعه أيضًا على أهل الطريق، والحقيقة في محبّتهم ووصولهم إلى حضرة جمعية الحق تعالى من حيث واحديتها وجمعيّتها، لا من حيث أحديتها الصرفة، وأنا لا أزال أقاسي من لؤم هذا وتقديحه أشدّ محنة وبلاء وأعاني من لؤم ذلك وتشنيعه أعظم أذية وعناء، ومن جهة إني أرى جميع ذلك صادر من حضرة من حضراتك وتعصبًا لجهة من جهات مراتبك وحكمًا من أحكام حبّك وعناياتك أشاهد كل محنة منها منحة، وكل أذية عطية.

واعلم أن الناظم رحمه الله تعالى يذكر اللّاحي والواشي اللذين أحدهما من قبل المحب مظهر نصيحته ومريد الخير في حقّه من طرف المحبوب متعصّب له وذاب عنه وذام للمحبّ عنده غيرة منه على المحبوب، وعزّته ويصفهما في عدة مواضع من قصيدته، وفي كل موضع يريد بهما غير إرادته بهما في موضع آخر بحسب مناسبة المقام الذي يذكرهما فيه، فتارة يذكرهما في مقام الحجابية والملوك في أثناء ذكر أصناف المحن والبلايا النازلة بالمحب ومقاساة الشدائد الظاهرية

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

والباطنية الصادرة من نفسه والواردة عليه من خارج، وذكر حصر كلّياتها كما فعله في هذا المقام، فكان المناسب لهذا المقام أن يكون المراد بذكرهما عقيب ذكر المحن المتّصلة والمنبعثة من نفسه ما كان واردًا عليه من خارج من المحن والآلام، وما ذلك الإنكار للمنكرين من أهل الظاهر وتشنيعهم على المحبّين وإيذائهم إيّاهم وأشدّهم إنكارًا هذان الصنفان المذكوران، اللّذان هما شرّ الفتية الإسلامية المشبّهة والمنزّهة.

ومرة يذكرهما في موضع آخر وأراد بهما النفس بقواها وصفاتها الغالب عليها الأحكام التشبيهية والروح بأوصافها وخصائصها الغالب عليها الأوصاف التنزيهية، التي لأجلها قالت: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، وذلك عند قرب المحبّ من المقصد، وقصده خلع لباس الخلقية بالكلية، ووقوعها عند ذلك في معرض التلاشي، وأحيانًا عند مرجعه من مراتب الحقية إلى مراتب الخلقية، وحالتئذ لؤم هذه ووشاية تلك يظهران بصورة النفع والإمداد لا بوصف المنع والإفساد، ووقتًا يذكرهما ويريدهما وصف الكثرة ووصف الوحدة، وذلك في مقام الجمع، أو جمع الجمع وأحدية الجمع.

ولمّا فرغ من تفصيل كليات أنواع البلايا ورؤيتها منحًا وعطايا شرع يذكر ثباته على أهوال أصناف العناء وعدم تغيّر قصده وفتور عزمه في نزول تلك الأهوال والبأساء، فإن ذلك هو البرهان الواضح على صدق المحبّة وكمال الاستعداد لنيل ما هو المطلب والمراد، والله المرشد إلى السداد.

وما ردّ وجهي عن سبيلِكِ هولُ ما لقيتُ، ولا ضرّاهُ، في ذاكَ، مسّتِ

الردّ: صرف الشيء بذاته أو بحالة من أحواله، ويستعمل في نفس الصرف وهو المراد هنا، **وأصل الوجه**: الجارحة التي توجّه بها الأشياء، ويقال للقصد وجه باعتبار مواجهته للمقصد وهو المراد هنا، ولمّا كان الوجه أول ما يستقبلك وأشرف ما في بدنك استعمل في استقبال أول الأمر، فيقال: وجه النهار، وقيل للذات وجه، ويستعمل فيما يواجه به الشيء، **والسبيل في الأصل**: الطريق الذي فيه سهولة يستعمل مطلقًا وهو المراد هٰهنا، **والهول**: المخافة العظيمة، يقال: هابى الشيء يهولني، وما الأولى نافية، والثانية موصولة صلتها ألقيت، وذا إشارة إلى سبيلك.

يقول: ولم يصرف قصدي، ولم يفتر عزمي عن سبيل حبّك وطلب وصلك عظم مخوف لقيته وشديد متلف قاسيته من المحن والبلايا المتعلقة بباطني، والنوازل النازلة بنفسي المنبعثة بعضها من باطنها؛ كالشوق والاشتياق والحزن والاحتراق، والعارضة بعضها عليها من خارج؛ كلوم اللائم وطعن الواشي في نفسي وأهلي وصحبي، ولم يرد قصدي أيضًا عظم ضراء وأليم بأساء مسّت ظاهر بدني وقواه وأعضائه في سبيل حبك، بل كلما ازداد الحب بلاءً وعناءً ازددت تحمّلاً وثباتًا فيه وولاءً.

ولا حِلْمَ لِي في حَمْلِ ما فيكِ نالَني   يُؤدّي لِحَمدي، أو لِمَدْحِ مَوَدّتِي

الحلم: ضبط النفس والطبع عن هيجان الغضب وجمعه أحلام، واستعمل بمعنى العقل لكونه من أسباب تسمية السبب باسم المسبّب، **والحمل**: لفظ واحد لمعنى واحد سوى بين لفظه في فعل، وفرّق بين كثير منها في مصادرها، فقيل: فيما يحمل في الظاهر كما يحمل على الظهر حمل بكسر الحاء، وفي الأثقال المحمولة في الباطن صورة، كالولد والماء في السحاب والثمر في الشجر، أو معنى كالوزر والأمانة والرسالة، حمل ـ بالفتح ـ والمودة، **والودّ**: محبة الشيء وتمني كونه، ويستعمل في كل واحد منها، وقيل: إذا رسخ التمنّي صار ودًّا، ومنه سمّي الوتد ودًّا لرسوخه في الجدار، ويؤدّى أي يوصل، **ولام** لحمدي ولمدحي بمعنى إليّ متعلقة بيؤدي بتضمين معنى يوصل، ولي متعلقة لمحذوف وهو خبر لا حلم، وهو كائن، ويؤدي صفة له أي يؤدي ذلك الكائن إلى الحمد والمدح.

يقول: إن ضبط نفسي ومنعها عن هيجان الغضب فيما يقتضي ذلك عندما نالني من شرّ الفتية وقدحهما وتشنيعهما عليّ وعلى كبار أوليائك وأهل ولائك من الأذى النازل بي من ذلك اللّوم، واللّوم لم يكن لأجل شيء يؤديني ويوصلني إلى أن تكون نفسي محمودة في نفسها بصفة الحلم، أو يكون وصف مودّتي مذكورًا أو ممدوحًا على الألسن، فما حملني طلب هذا الحمد والمدح لذاتي ولمودّتي على هذا الحلم والاحتمال أو على الثياب، فما نالني من الأذى والمكروه، أو على عدّ ذلك نعمة وراحة، فإني أرى جميع ذلك من مقتضيات حبّك ومقتضيات حسنك النازل بي من غير اختياري، فكيف أتوقع أن أحمد بما ليس لي ولا مني من

الأوصاف والأحوال أو المدح ما أضيف إليّ من غير اختيار من المحبة والمودة، بل من أحكام حبّك ومحكومات حسنك؟

قلت: وهذا البيت هو لسان الإخلاص في الأحوال، وهو أعلى من مراتب الإخلاص.

قضى حُسنُكِ الدَّاعي إليكِ احتمال ما قصَصْتُ وأقصى بعدَ ما بعدَ قصّتي

القصّ: تتبّع الأثر، **والقصص**: الأخبار المتبعة، وأقص الحديث: أتتبع في إخباري أثر ما كان واقعًا منه، والقصة والقصا: البعد، والقصي: البعيد، والأقصى: الأبعد، وأقصيته: أبعدته، ويحتمل هذا البيت عشرين وجهًا من الإعراب أظهرها وجهان، **أحدهما**: أن احتمال مفعول قضى والفاعل حسنك، وأقصى إمّا فعل ماض من الإقصاء، وفاعله حسنك، وهو معطوف على قضى ومفعوله بعد، وإمّا فعل التفصيل من القضا والقاضي، وعلى هذا بعد ما مجرور بالإضافة، وهو **الوجه الثاني**، وإليك أي إلى حبك على حذف المضاف.

يقول: إن حسنك الكامل وجمالك الشامل الذي يدعو إلى حبك كل من يدركه بحكم مناسبة العدالة والملاءمة المنبئة عن التوحيد ورفع الكثرة والامتياز قد حكم عليّ حكمًا جازمًا نافذًا بأن احتمل ما ذكرته وقصصته في هذه الأبيات المحن والبلايا والآلام النازلة بباطني في ظاهري المنبعثة مني ومن خارج، وذكرت جملها وكلّياتها، وأن أحتمل أيضًا ما أبعد عن الانضباط والفهم حسنك بعدما يكون بعد الذي ذكرته، وأخبرت به من تفاصيل الآلام والمحن والبلايا وجزئياتها الخارجة عن إمكان الحصر والعد وتصوّر الشرح، فإن حسنك الموجب لحبّك غير متناهٍ لا محصور أوصافه وكمالاته، فتكون مقتضياته أيضًا لحسبه وحكمه لا تتناهى ولا تنحصر ولا تنضبط أحكامها وآثارها، فيكون ما بعد ما قصصته من تفاصيل المحن والآلام أبعده حسنك عن الحصر والضبط، وعن إمكان العد والذكر لعدم تناهيها هذا التقرير على تقدير أن يكون أقصى فعلاً، وبعد منصوبًا على مفعوليّته. وأمّا على تقدير كون أقصى اسم التفضيل وبعد مجرورًا بها بالإضافة إليه، **يكون المعنى**: إن حسنك الكامل الداعي إلى حبّك الشامل حكم عليّ باحتمال ما ذكرته من كلّيات المحن وجملها، وباحتمال أبعد بعدما بعد قصتي، يعني أن لمقتضيات حسنك بواسطة حبّك من المحنة والأذى والبلاء والعناء قربًا من الفهم والضبط

وإمكان الحصر وتوهّم تمام الذكر، وذلك جملها وكلّياتها التي ذكرتها وحصرتها في أربعة أبيات تقدمت، ولها بعد عن الضبط وإمكان الحصر وتمام الذكر، وذلك وصف كثرة تفصيلها وجزئياتها ولها أبعدية البعد عن الضبط، وإمكان الحصر وتمام الذكر، وذلك وصف عدم تناهيها واختفاء كنهها ونهايتها، فحكم على حسنك بحكم حبك احتمال ما له قرب من الفهم والضبط وإمكان الحصر، وهو كلّيات الأذى والمحنة والبليّة التي حصرتها، وباحتمال ما له وصف الأبعدية منها، وهو ما لا نهاية له، ولا يمكن حصرها وضبطها، وهي أبعد بعدما بعد الذي ذكرته من الكلّيات، فكان ماله بعدد إخلافي الحكم إجمالاً وتفصيلاً بتبعية طرفيه.

ومـا هـو إلا أن ظَـهَـرْتِ لـنـاظِـرِي … بأكْمَلِ أوصافٍ على الحُسْنِ أربتِ

فحلّيتِ لي البَلْوَى، فخلّيتِ بينها … وبَيْنِي، فكانت منكِ أجملَ حليَةِ

الناظر: ما ينظر به الشخص من بصر أو بصيرة، **وأربت**: أشرفت عليه بالزيادة أو بالعلو، إما من ربا الشيء ازداد، ومن الربوة التي علت من الأرض، وحلّيت لي البلوى: أي جعلتها حلوة لقلبي ونفسي من حلا الشيء في فمي، ولقلبي يحلو حلاوة، **وخليت** هٰهنا أي: تركت، وأصله تركت في خلاء، ويستعمل مطلقًا، **والحلية**: الزينة، واستعمل في الصفة لتزيّن الموصوف بها.

وقوله: هو يرجع إلى القضاء، وذلك من التقدم المعنوي؛ كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة: الآية 8]، وما بمعنى ليس، تقديره: وليس حكم حسنك الداعي إلى حبك إلا ظهورك لناظري وتحليتك البلوى لي عقيبه وتخليتك بيني وبين البلوى عقيب تلك التحلية، وكون البلوى أجمل حلية منك لي عقيب تلك التحلية، فكأن معنى مجموع البيت يزهو مقتضى الحسن، والألف واللام للعهد المتعارف فهمه عمومًا لا خصوصًا، وعلى يتعلق بأربت، أي علت وازدادت تلك الأوصاف على الحسن المتعارف في حكم العدالة والملاءمة بحيث لم يبق فيها أثر من حكم المقابلة والضدّية أصلاً.

يقول: وقضاء حسنك الدّاعي إلى حبك وحكمه عليّ باحتمال مقتضياته من البلاء والعناء المحدود والمتناهي ليس إلّا أنك ظهرت لناظري في نظرتي الأولى

من حيث مظهر من مظاهر حسنك، وكان ظهورك حالتئذ لناظري بأكمل أوصاف وهو إطلاق جمالك، واشتماله على جميع المظاهر ومحاسنها التي ازدادت وارتفعت تلك الأوصاف على مفهوم الحسن المتعارف الذي يقابله ضدّ وهو القبح، ومخالف وهو إمكان التغيّر والزوال، وإذا كانت تلك الأوصاف من كونها مضافة إلى حضرتك عالية وزائدة على مفهوم الحسن المتعارف في الأذهان، فكيف يكون أكملها وأعلاها في الوحدة، وحيث ظهرت لناظري بأكمل أوصاف حسنك ودعاني حسنك الكامل إلى حبك، فلبَّيته ومكَّنته من نفسي حتى تصرّف فيّ وأزال عني أكثر حجبي بحيث شاهدت أن تصرّفاته فيَّ تقرّبني إلى حضرة محبوبي، وأبصرت أن المحن والبلايا آثار تصرّفاته المقرّبة؛ لا جرم حلّت البلوى لنفسي بأن حلّيتها لي بسبب أن أطلعتني على إزالة كل بليّة كان حجابًا حائلاً، وعلى تقريبها إياي من حضرتك، وعقيب أن حليتها لي خلّيت بينها وبيني وسلّطتها عليّ لإزالة كل وصف وحكم يمنعني عن القرب من حضرتك، فكانت تلك الأوصاف المبعدة المانعة من القرب أقبح حلية لي، وهذه البلايا المزيلة لها أجمل حلية لنفسي وذاتي لكونها سببًا للقرب من الجمال الحقيقي والوصال الأصلي.

وَمَنْ يَتَحَرّش بالجمال إلى الرّدى، رأى نَفْسَه، من أنفس العيش، رُدَّتِ

الحرش: الأثر، وبه سمّي الرجل حراشًا، وحرشت بينهم: أغريت وألقيت العداوة، والتحريش: الإغراء، يقول: حرشته فتحرش أي انبعث بإغرائي إلى ما أغريته.

قوله: إلى الردى يتعلق بردّت، ومن للابتداء متعلّقة به أيضًا تقديره ردّت من أنفس العيش إلى الردى.

وقوله: ومن يتحرّش بالجمال جملة شرطية، جوابها أرى نفسه.

وقوله: ردَّت من أنفس العيش إلى الردى جملة فعلية منصوبة المحل، لكونها مفعولاً ثانيًا لأرى.

يقول: ومن انبعث إلى الاتّصاف بصفة الحب وأحكامه بأن صار مغرى ومغرمًا بالجمال وعاشقًا به أرى نفسه مردودة من أنفس العيش إلى الهلاك، يعني أن المحبّ إذا كان في ابتداء الحبّ كان أنفس العيش بالنسبة إليه حالته التي كان متلبّسًا بها قبل اتّصافه بالحب بأنه في تلك الحالة يعيش على اختياره، وعلى حسب

مراده مستريحًا فارغًا من جميع البليات غير محكوم عليه جبرًا وقهرًا بالمحن، وبعد اتّصافه بالحب دخل في حكم الحب وخرج من حكم نفسه واختيارها وصار الحبّ مسلّطًا عليه، فكل ساعة يفنيه عن وصف من أوصافه وحكم من أحكامه، فوقع في ورطة الهلاك، فكان مردودًا من أنفس العيش وهو الخلوّ عن الحبّ إلى مبادىء الهلاك الذي هو من مقتضيات الحبّ.

وأمّا بالنسبة إلى المتوسّطين والمنتهين، فأنفس عيشهم تحلّيهم بحلية البلوى وتحلية الحب لهم تلك البلوى بإشهاده إيّاهم بذلك على أنه يقرب منزلهم بتلك البلوى ويسلّمهم إلى الفناء بالكلية، فكانوا مردودين من أنفس العيش وهو التلذّذ والتحلّي بالبلوى إلى حقيقة الفناء ونهاية الهلاك، وحيث كان هذا البيت من جملة جوامع الكلام كان شاملاً حكم ابتداء الحب ووسطه وانتهائه.

ونَفْسٌ ترى في الحُبّ أن لا ترى عَنًا، متى ما تصدّت للصَّبابةِ صُدَّتِ

الرؤية: إدراك النفس أو الروح أو السر شيئًا مما يناسب كل واحد منها وبحسب مرتبتها، إما بذاته أو بصفاته وآلاته، ولكن بشرط المقابلة والتوجّه. أما **النفس**، فآلاتها الظاهرة حواسها الظاهرة، وآلاتها الباطنة الخيال والوهم والفهم والفكر، وظاهر العقل المسمّى بالعقل المعيشي المتعلّق إدراكاته بالأمور الدنيوية، وما يتعلق بالطبيعي وعالم الملك. وأمّا **الروح**، فآلتها باطن العقل المتعلق إدراكه بالمعاني الملكوتية. وأمّا **السر**، فله بحسب كل مرتبة آلة تناسب تلك المرتبة وهو سرّ كل شيء فترى الأول في البيت رؤية النفس بآلة الوهم والتخيّل، والثاني رؤيتها بآلة البصر، **والتصدّي**: التعرّض للشيء، وأصله مقابلة الشيء كمقابلة الصدى، وصدّت من الصدّ، وهو قد يكون انصرافًا عن الشيء وامتناعًا، فيقال منه: صدّ يصدّ صدودًا، وقد يكون منعًا وصرفًا، فيقال: صدّ يصدّ صدًّا، والمراد هنا الثاني.

قوله: ونفس مبتدأ موصوف صفته ترى في الحب وخبره أن لا ترى عنًا، ومتى ما للشرطية لأن متى قد يكون شرطًا وغير شرط، وبزيادة ما تمحض للشرطية ومحله نصب على الظرفية والعامل فيه جزاؤه وهو صدّت، وهذا البيت والبيتان بعده من الكلام الجامع وهو أن يكون البيت كلّه جاريًا مجرى مثل واحد.

يقول: إن الحب مظنّة العناء ومنشأ البلاء ومورد الفناء، فإنه وصلة بين المحبّ والمحبوب وموصل أحدهما بالآخر وموحدًا إياهما، فمهما لم يفن ولم

يزل أحكام التميّز والمباينة الثابتة بينهما لا يتمكن من حكمه وإظهار أثر كونه وصلة بينهما وموحدًا إياهما، وتلك الإزالة والإفناء لا تحصل إلّا بالبلاء والعناء؛ لأن قلع شيء راسخ في شيء رسوخًا محكمًا لا يحصل إلّا بأذى يلحق ما يقلع عنه، فلهذا قلنا: إن الحب مظنّة العناء ومنشأ البلاء ومورد الفناء، فكل نفس تتخيّل وتتوهم أنها تتحقّق بالحب ولا تلقى منه عناءً ولا يقاسى فيه بلاء علم أنها لا يعلم الحب ولا يفهم حقيقته ومقتضاه، واعتقدت غيره أنه إياه فمتى ما تعرضت للتحقق به وتصدّت لنيله كانت متصدية لنيل سواه الذي اعتقدته إياه، فلم يحصل لها غير ما توجّهت إليه وهو غير الحب، وكانت ممنوعة ومحرومة ومصروفة عن حقيقة الحب، فإن صورة توهم عدم العناء في الحب مع حقيقته المستلزم والمقتضي عناء وفناء اقتضاء ذاتيًا ضدّان لا يجتمعان في محل واحد أبدًا مهما ثبت أحدهما انتفى الآخر.

ومـا ظـفِـرَتْ بـالـوُدّ، روحٌ مُـراحـةٌ ولا بالوَلا نَفْسٌ صفا العيشِ، وَدّتِ

الظفر بالشيء: هو الفوز به بطريق التعلق كتعلق الظفر بالشيء، فإن أصل ظفر أي نشب ظفره، ثم استعمل مطلقًا في الفوز بالشيء وتعلّقه به، **ومراحة**: أي التي أعطيت راحة أي سهولة ومسرّة، **والولاء** هٰهنا مبادىء الحب باعتبار معنى القرب والتقريب، فإن مبادىء الحب مقرّب ووسطه موصل وانتهاءه موحد، **والصفاء** الممدود: خلوص الشيء من الشوب ومنه الصفا المقصورة للحجارة الصافية، والمراد في البيت هو الممدود وقصر لضرورة الشعر، وكذا الولاء والود هٰهنا رسوخ الحب وقوّة تعلقه، **وودت** هٰهنا بمعنى تمنّت، وما في أول البيت نافية.

يقول: ولم تظفر روح أعطيت راحة وسهولة ومسرّة في مرتبتها برسوخ الحب فيها وتمكّنه منها، فإن رسوخ الحب في شيء لا يكون إلّا بزوال أوصافه المانعة عن ظهور حكم الحبّ فيه حتى يتطرق إلى باطن ذلك الشيء لم يترسّخ فيه، فما دامت أوصاف ذلك الشيء باقية لا يمكن تطرّق الحب إلى باطنه. ألا ترى أن الود لا يرسخ في الجدار إلا بزوال صلابته عنه، وحينئذ يمكن ترسخه فوصف السهولة والمسرّة ما دام باقيًا في الروح لا يمكن رسوخ الحب فيها، فلهذا قال: وما ظفرت بالودّ روح مراحة.

وقوله: ولا بالولاء نفس صفا العيش ودّت، يعني: تمنّى صفاء العيش عن أكدار العناء والبلاء هو من أحكام الطبع والهوى ومقتضياتهما، وهما مبعدان من حضرة المحبوب لاقتضائهما تقوية آثار الكثرة والانحراف وتمشية غلبة أحكام التضاد والغيرية والبينونة والاختلاف، وذلك مضادّ ومناقض لمبادىء الحب الذي هو الولاء؛ لأنه بحقيقته مقرب للمحب إلى حضرة المحبوب ومضعف، بل مفنٍ سائر أحكام الكثرة والانحراف والتمييز والغيرية والبينية عنه، ومثبت آثار الوحدة والعدالة فيه، فإذا تمنّت النفس صفاء العيش مع تحقّقها بالولاء كانت متمنّية جمعًا بين المتناقضين والمتضادّين، وذلك محال.

وأين الصّفا؟ هَيهاتِ من عَيشِ عاشقٍ وجَـنـةُ عَـدْنٍ، بـالـمَـكَـارِهِ، حُـفَّـتِ

هيهات كلمة تستعمل لتبعيد الشيء، يقال: هيهيت هيهاء وهيهاة، وقوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ۝٣٦﴾ [المؤمنون: الآية 36]، قال الزجاج: البعد لما توعدون، وقال غيره: غلط الزجاج واستهواه اللام، فإن تقديره بعد الأمر لما توعدون، أي لأجله، والمراد هٰهنا بعد، **وجنّة عدن**، أي: استقرار وثبات، يقال: عدن بمكان كذا، أي استقرّ **وحفّ** الشيء بالشيء: أطبق حول حفافيه أي جانبيه، ويستعمل بمعنى أحيط به، وهو المراد في الحديث والبيت، **والمكاره**: جمع مكروه، وهو ما يأباه الإنسان من حيث الطبع أو من حيث الشرع، والمراد هٰهنا ما يأباه الطبع، وأين هنا استفهام على سبيل الاستبعاد وهو خبر مقدّم على مبتدئه وهو الصفا، وهيهات بمعنى بعد، وما بعده جملة مستأنفة، وفاعل بعد هو الصفا، ومن عيش عاشق متعلق به وخبره، وجنّة عدن حال من الجار والمجرور، **تقديره**: بعد الصفاء من عيش عاشق حال كون الجنّة محفوفة بالمكاره.

يقول: وهذا الذي يرومه متمنّي الراحة وصفاء العيش في الحبّ محال، وأين الصفا وأين هو أبعد الصفا غاية البعد من عيش عاشق حال كون الجنّة الظاهرة المحسوسة محيطة بها المكروهات الطبيعية جميعها؛ كما نصّ على ذلك الشارع الصادق المحقّ المحقّق ﷺ بقوله: «**حفّت الجنة بالمكاره**»[1]، فإذا كانت الجنّة الظاهرة محفوفة بالمكاره كان هذا الحكم أقوى وأشدّ وآكد في الجنّة الحقيقية،

(1) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنة...، حديث رقم (2822) [4/ 2174]؛ والترمذي في سننه، باب ما جاء حفّت الجنة...، حديث رقم (2559) [4/ 693]؛ ورواه غيرهما.

التي هي الحب؛ لستره المحبّ أولاً في أحكامه، أعني أحكام الحب من المحبوب في عينه، أي عين الحبّ، فإنه مهما لم يزل الحبّ الذي هو ينبوع الوحدة، ولم يرفع أحكام المباينة عنه بالكلّية ولم يوصله إلى المحبوب، وإلى عين الحبّ كان واقعًا في فنائه مدفوعًا إلى تصرّفات الحبّ وبلايا اقتضاء عناء إفنائه، فكيف يصفو عيش المحب في عين عناء فنائه، ثم بعد أنداد الأمثال في لزوم البلوى لعين المحبّ ووجوب الثبات على ذلك، فإنه من مقتضيات الحبّ، ولا بدّ منه شرع في ذكر رسوخ الحبّ فيه وإعراضه عن غير مقتضياته، والانطلاق عن كل قيد وقطع التعلّق والتطلّع عن ما سوى المحبوب والحرّية عن رقّ كل أمر سوى عين حضرة المحبوب.

ولي نَفْسُ حُرّ، لَوْ بَذَلْتِ لها، على تَسَلّيكِ، ما فوقَ المُنى ما تسلَّتِ

الحرّ: هو الخارج عن ملك مثله في المخلوقية، فلا يتملّكه شيء من المخلوقات، ولا يتصرّف فيه تصرّف الملاك وهو على ضربين: صوري، وهو الذي لم يجرِ عليه حكم السبي ومعنوي، وهو نوعان: **نوع** لا يتملكه شيء من القوى والصفات الذميمة؛ كالحرص والشّره والحسد والأمل والغضب والشهوة، والنوع **الثاني**: ما لا يدخل تحت تملك شيء سوى مالكه الحقّ وما يقوم مقامه؛ كشرعه وطريقه وحبّه، والمراد هٰهنا مجموع الأقسام.

ويقال: **بذلت** الشيء لفلان، أي وهبته إياه، **وتسلّيت** عن كذا: إذا زال عنك غمّه، **والمنى**: جمع أمنية والأماني جمع أمنية، وكلاهما من المنى، وهو القدر والتمنّي تقدير وقوع الشيء في النفس إمّا عن تخمين أو رؤية، وأكثر استعماله في التخمين، ولهذا صار الكذب له أملك واستعير به عن الكذب، **والمنية** والأمنية اسم لذلك المقدر في النفس، والمنية اسم للموت لكونه مقدرًا وجمعها منايا، والألف واللام في المنى للعهد المذكور في قوله: ودت، أي تمنّت، والجملة الشرطية صفة المبتدأ الذي هو نفس حرّ، وبعد أن ذكر أصناف البلايا مجملاً ومفصّلاً وذكر رؤيتها محنة مقابلة بالصبر، ثم منحة مقابلة الشكر لكونها مزيلات أحكام بعده، وأسباب فتح أبواب قربه، ثم ذكر إخلاصه فيها ورؤيته أن لا مندوحة للمحب عنها، وأن من رام الحبّ بدون البلوى كان ممنوعًا عنه بالكلّية، وأن الجنة المحسوسة التي هي أحسن المطالب عند أرباب الهِمم العالية وأنواعها لما كانت

محفوفة بالمكاره، فالجنّة الحقيقية التي هي محل استتار المحب في ظل كنف المحبوب كيف تنال وتدرك بدون مكاره العناء والبلاء.

وأشار بذكر الجنّة هٰهنا إلى أنها بما وعد المتقون فيها من الدرجات واللّقاء المقيّد بنشأتها هي أعلى أماني أغلب الطالبين الأبرار الذين نفوسهم عبيد حظوظهم الحسّية والوهمية المتعلقة بالنشأة الجنانية ودرجاتها ونعمها المحسوسة، وبالوصل المقيّد بنشأتها وإذا وصلوا إليها أو تيقّنوا بأنهم واصلون إليها في المآل تسكن سورة طلبهم واطمأنوا بذلك القدر من الوصل المقيّد، وتسلّوا عمّا وراء ذلك من مراتب الوصل شرع يقول مخاطبًا للحضرة المحبوبية أن لي نفس حرّ عن رقّ أمثال هذه الحظوظ والأماني وما ورائها، بحيث لو بذلت أنت لها ما يكون فوق هذه المنى من الحظوظ واللذّات والأماني الروحانية، مثل العلوم والمكاشفات والمشاهدات، ومن الحظوظ واللذّات المتعلقة لما وراء العوالم الكونية والخلقية من التحقّق بحقائق أسمائك، ووصل تجلّ معين من تجلّياتك على أن تتسلّى عن حبّك، وتسكن سَوْرَة طلبها وهيجان اشتياقها لم تتسلّ بشيء عن حبّك وذاتك، ولم تلتفت إلى أمر معين ووصل متناهٍ مقيّد، بل تزداد كل لحظة بحبك حرقة واشتياقًا وصبابة واحتراقًا.

قلت: هذا البيت ذوقه على مذاق ما قال الشيخ أبو الحسن الخرقاني رضي الله عنه: أن لأبي الحسن ألمًا في باطنه باقيًا ما بقي إلٰهه ومحبوبه، **فالحاصل** أنه يقول إن التسلّي وحرقة الطلب إنما يمكن سكونه بأحد أمرين، **أحدهما**: حصول أمنية الطالب بعينها، أو لما **وراءها** مما لا تبلغ همّته وأمنيته إليه، وهذا الأمر محال بالنسبة إليّ فإن متعلق الحب والطلب بالنسبة إليّ أمر غير متعيّن ولا متناه حتى ينتهي بالانتهاء إليه، بل متعلق حبّي وشوقي حضرة إطلاق ذاتك، فلا تنتهي سَوْرَة شوقي أبدًا، وهذا لأمر ذكره في هذا البيت، **والأمر الثاني**: مما يوجب التسلّي منع من جهة المحبوب وامتناع لازم من جانب المطلوب، وذلك بذكره في البيت الذي يليه، وهذا الأمر الثاني ينحصر في أربع مراتب، **أوليها**: نفس الامتناع الحاصل من قبله بظهور أثره مرة واحدة إمّا قولاً أو فعلاً عن تحقّق أثر من الوصل نحو سماع «لن تراني» مثلاً، وهو المراد بقوله: (لو أبعدت بالصدّ). **والنوع الثاني**: إظهار الهجر مع الامتناع المشار إليه في قوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣﴾ [الضحى: الآية 3]. **والنوع الثالث**: إظهار القلى وهو بيان عدم المناسبة والملائمة مع الهجر،

وذلك مشار إليه بقوله تعالى: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۝٣﴾ [الضحى: الآية 3]. والنوع الرابع: قطع الرجاء بالكلّية المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [الأعراف: الآية 40]، فها أنا غير متسلٍّ عن الطلب والحب وغير متخلٍّ عن الخلّة في كلا الأمرين؛ لكمال تحققي بالحرية عن رقّ جميع القيود والأوصاف، وأن عقد محبّتي ليس بمعلل بعلّة من العلل حتى ينحل بسبب من الأسباب، بل هو أمر محكم وعقد مبرم بحكم اقتضاء ذاتي؛ فلا جرم كان دائمًا بدوام الذات، ولا يتغيّر بتغيّر الأحوال والصّفات.

ولو أُبعِدَتْ بالصدّ والهجْرِ والقِلى وقَطْعِ الرّجا عن خُلّتِي ما تخلّتِ

الهجر: مفارقة بالبدن أو اللّسان أو القلب، **والقلى**: شدّة البغض إمّا من القلوّ وهو الرمي، أو من قليت البسر أو السويق في المقلاة، **والخلّة**: المودة المتخلّلة المتوسّطة في خلال النفس وباطنها، كما قيل: وتحلّلت مسلك الروح مني، وبذا سمّي الخليل خليلاً، والمعنى قد ذكر.

وعن مذهبي، في الحبّ، ما ليَ مذهَبٌ وإن مِلْتُ يومًا عنهُ، فارَقتُ مِلّتِي

المذهب الأول معناه: السيرة والطريقة والعقد التي يبتني عليها أفعاله وأقواله وأحواله، **والمذهب الثاني** المرجع وموضع الذهاب إذا رجع عنه والملة كالدين هاهنا، وما في البيت بمعنى ليس، **ومذهب** اسمه، **ولي** خبره، تقديره: ومذهبي في الحبّ ليس لي مذهب عنه، وعنه متعلق بملت، والضمير يرجع إلى المذهب الأول.

يقول: إن مذهبي ومتعتي في الحب هو الإعراض عن جميع الأعراض والأغراض الدينية والدنيوية، بل عن كل ما سوى الحبّ ومقتضاه ودوام الطلب وعدم سكون القلب بكلّ شيء من حظ وإرب ليس لي عن هذا المذهب الحقّ موضع ذهاب أذهب إليه إذا تركته وأعرضت عنه، فلا ذهاب ولا إعراض لي عنه، وإن اتّفق يومًا ما إعراضي عنه بالعرض لا بالعزم والقصد تحقّقت أني حالتئذٍ مفارق ديني الذي أدين له، على معنى أن من فارق دينه لم يكن ألأم ولا أنقص ولا أدنى منه، حتى إنه يباح ماله وعرضه ودمه، وأنا كذلك إن ملت عن هذا المذهب الذي ذكرت لم يكن في العالم ألأم ولا أنقص ولا أقلّ دينًا ولا أكبر ذنبًا منّي.

ولو خطَرَتْ لي، في سِواكِ، إرادةٌ على خاطري، سَهْوًا، قضيتُ بِرِدّتي

يقال: خطر ببالي كذا يخطر خطر أنزل وخطر على خاطري يكون بتضمين معنى المرور وتعريف الخاطر وتنوّعاته يجيء بعد هذا مستوفًى في شرح بيت، فإن طرقت سرًّا من الوهم خاطري، **والسهو**: خطأ عن غفلة وذلك ضربان، **أحدهما**: ما لا يكون سببه مجلوبًا من جهة الساهي وكسبه؛ كالطفولية والجنون ونحوهما. **والثاني**: ما يكون سببه مجلوبًا من جهته؛ كالسكر مثلاً، **فالأول** معفوّ عنه شرعًا، **والثاني** غير معفوّ عنه، وعن الثاني عنى بقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ هُمْ فِى غَمْرَةٍ سَاهُونَ ﴿١١﴾﴾ [الذّاريَات: الآية 11]، أو الردة والارتداد الرجوع إلى الطريق الذي جاء منه، لكن الردّة استعملت في الكفر والارتداد فيه وفي غيره، وسهوًا صفة مصدر محذوف تقديره: خطور سهو؛ كقوله: ضربته سوطًا، ولي متعلق بإرادة، أي: إرادة لي في سواك.

يقول: إن ديني يقتضي أن لا أغفل عنك وعن ذكرك ولا ألتفت إلى شيء سواك ظاهرًا أو باطنًا بحيث تكون جميع خواطري متكيّفة بذكرك ومنصبغة بحبك والتوجّه إليك، فلو مرّت على خاطري وقتًا من الأوقات رغبة مختصّة بحظ من حظوظي أو حاجة من حوائج نفسي في غيرك وطلب قضاء تلك الحاجة والحظّ من سواك نحو تسبّب بسبب من الأسباب مثل خطور خاطر على سبيل السهو والغفلة، لا على سبيل القصد، حكمت حالتئذ على نفسي بالردّة عن الدين القويم والرجوع إلى الكفر الصريح، والعود إلى ابتداء حالة الجاهلية، فإن السهو والغفلة فيما يتعلق بك هو من أعظم الذنوب عندي لتضمّنه الميل من الحضور إلى الغيبة، فكان غير معفوّ عنه بالنسبة إليّ، وإن كان معفوًّا عنه بالنسبة إلى غيري.

لكِ الحُكم في أمري فما شئتِ فاصْنعي فلم تكُ، إلّا فيكِ، لا عنكِ، رَغْبَتِي

الصنع: إجارة الفعل، فكل صنع فعل ولا ينعكس، ولهذا سمّي للصانع المجيد الحاذق صنعًا، وللمرأة صناع والصنيعة ما اصطنعته من خير، ويقال: رغب فيه حرص عليه ورغب عنه ذهل وأعرض عنه، **الفاء الأولى** للسببية، **وما** شرطية، وفاصنعي جزاؤها، **وقوله**: لم يك أصله لم يكون حذفت الواو لالتقاء الساكنين بسكون النون بالجازم، ثم حذفت النون للتخفيف لكثرة ورود هذا اللفظ في كلامهم، ورغبتي اسم كان وخبره: إلا فيك، وهو من الاستثناء المفرغ.

يقول: إن أمر حبك وحكم ثباته وعدم قبوله التغيّر والنقصان والسلوان بكل ما يبدو منك ومن غيرك من إيلام، أو إنعام، أو عناء، أو نعماء، أو تقريب، أو إبعاد، أو إضلال، أو إرشاد، أو وصال، أو هجران، أو حرمان، أو رحمة، أو عفوًا، وإظهار بغض وعداوة أو إبداء مودّة وحقارة هو على ما وصفت لك آنفًا، وبعد هذا كلّه الحكم لك والأمر إليك في أمري، فاصنعي في كل ما تقتضي مشيئتك ويوجب حكمك وحكمتك من جميع ما عددت من الوصل والفصل والإعزاز والإذلال والهجران والوصال، فكل ما صنعت بي أعاينه عين مصلحتي، فأمضي في أمري ما شئت، فإن رغبتي على كل حال لا تكون إلّا فيك وفي حبّك لا عنك، فلا أميل إلّا إلى حبّك ولا أعرض إلّا عن غيرك.

قلت: معنى هذا البيت قريب من قول الحلاج في قوله:

وليس لي في سواك حظ فكيف ما شئت فاختبرني

إلّا أن هذا أقرب إلى مراعاة الأدب وأبعد من ادّعاء المقاومة ورعونة إظهار قوة الاحتمال.

تنبيـه:

ثم اعلم أنه ذكر في هذه الأبيات شرح حاله في الحب وتقلّبه في أطواره، وكأن تقديراته متضمّنة نوعين من الكلام، **أحدهما**: إثبات شيء وادّعاء تحقّقه به، وذلك في ذكره مقاساة أنواع البلاء والصبر عليها ورؤيتها نعماء وعطاء والشكر على ذلك، **والثاني**: ذكر نفي شيء في حبه عن نفسه وإنكاره ذلك، وأنه لا محبوب له غير تلك الحضرة، ولا يلتفت إلى سواها ولا يخطر بباله غيرها، وكل دعوى محتاج إلى دليل وبرهان، وذلك منحصر بحكم نصّ البينة على المدعي واليمين على من أنكر في نوعين، أمّا بيّنته على دعواه وإثبات شيء له فإنها كانت واضحة، وهي صورة حاله في الحب، وذلك ضربان: ظاهري، وهو النحول والفقر والضعف والبكاء والزفير والأنين الشاهد بصحة دعواه، وباطني وهو دوام الحزن والكآبة والصبابة ونحو ذلك، فثبت دعواه بشاهدين عدلين لا يسع لأحد تكذيبهما، فاحتاج إلى إقامة البرهان على النوع الآخر الذي أنكره، فتعيّن عليه أن يحلف على تحقيق نفيه وإنكاره بأنه لا محبوب له سواه، وغاية بغيته وأنهى مراده ليس إلّا إيّاه بأيمان غلاظ، ولمّا كان من شروط القَسَم أن يكون المقسم به عظيم الحرمة عميم

العظمة جليل القدر على الخاطر عند الحالف والمحلوف له وعند غيرهما، وجامع هذه الأوصاف من يكون سابقًا على سواه وأصلاً لغيره، وظهور سبقيّته وأصليته هو باعتبارين وجهتين:

أحدهما: من جهة نزول الأمر السابق الأصل باعتبار أوليّته، وباعث بدوه تنزّله مجرّدًا في مبدأ تعين ذلك الباعث والتنزّل عن مجلى ومظهر قابل وحدانيًّا وحدة حقيقية، وإنشاء كل شيء من نسبه وأوصافه بحكم ذلك الباعث.

والجهة الثانية: رجوع الأمر كلّه إليه باعتبار آخريته من حيث مظهر ومجلى جامع وحداني، **فالأول**: هو الحب بموجب **«كنت كنزًا مخفيًا فأحببت»**[1]، **والثاني**: التجلّي الظاهر لنفسه المشار إليه بأن أعرف الذي لم يعرف حقيقة سبقه، وأصليّته إلّا بالرجوع من حيث مظهر إنساني، فكان القسم واقعًا بهذين القسمين، وكلّيات ضروب كل واحد منهما.

أمّا **الأول** الذي هو الحب المقدم لاختصاصه بحكم الأوليّة، فكليات مراتبه الظاهر حكمها وأثرها غالبًا ثلاث والرابع الجامع **أوّلها**: الحب الذاتي، **والثاني**: الحب الصفاتي، **والثالث**: الحب الفعلي، **والرابع**: الجامع جميعها، فعبّر عن الأوّل بقوله: ومحكم حب، فإن من حكمه عدم قبول التغيّر ونفي احتمال التبدّل، وعبّر عن الثاني بسابق عهد؛ وذلك في مبدأ الأمر الإيجادي المترتّب عليه أمر كن، فكان الحب الصفاتي أوجب تألفًا بين الوجود والعدم، أو قل بين الظاهر والباطن، أعني بين الوجود العيني والوجود العلمي على أن جميع الصفات مرجعها الظاهر والباطن. وعبّر عن الثالث بأخذ ميثاق الولاء في النشأة الذرية، وذلك في فَيْء الطينة الآدمية المتعلقة بالفعل الإيجادي؛ كما أن السابق متعلق بالأمر الإيجادي. وعبّر عن الرابع بلاحق عقد في هذه النشأة الحسّية.

وأما القسم به الثاني الذي هو التجلّي، الذي له السبق على الحب في الرجوع؛ كما أن للحب السبق عليه في النزول والظهور؛ فإن قوله: **«أن أعرف»** متأخّر عن قوله: **«فأحببت»**.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

وأمّا في العروج، فإنه لا يظهر الحب من حيث مظهر إنساني مختصّ بمظهرية الرجوع إلّا بعد ظهور أثر التجلّي بصورة الحسن، ولهذا التجلي وصف جمعية بين جميع الأوصاف وهو وصف الكمال، وله وصف بطون وهو وصف الجلال، وله وصف ظهور عام شامل أثره جميع المراتب سارٍ في سرّ كل شيء كان ما كان، وهو إطلاق الجمال، وللجمال وصف ملائمة خفيّة وتناسب لطيف لا يدركه إلّا الخواص، وهو سرّ الجمال ومعناه الذي أثره في الظاهر مسمّى بالملاحة، وله ملائمة ظاهرة يدركه الخاص والعامّ وهو نفس الحسن، وظاهر الجمال ويقابله القبح وله ملائمة عام الحكم سارٍ في جميع الأشياء بحيث لا يقابله قبح مضادّ له هو معنى وراء الحسن الظاهر لكل أحد، وهو غير إطلاق الجمال المذكور، فحلف على صحة قوله وصدق ما نفى عن نفسه بهذه الأعيان والأوصاف العشرة في تسعة أبيات، وقدّم ذكر الحب ومراتبه لسبقه كما قدمنا، ثم ذكر التجلّي وأوصافه الكلّية وحلف بها، وذكر جواب القسم بعدها.

وَمُحْكَمِ حُبٍّ[1]، لم يُخامِرْهُ بيننا تَخَيُّلُ نَسْخٍ، وَهْوَ خيرُ أَلِيَّةِ

المحكم: ما لا تعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ولا من حيث المعنى، وأصله من حكم أي منع منعًا لإصلاح، **والتخيّل**: تصوّر الشيء في الخيال على مثال صورته المحسوسة في الحسّ أو المعقولة في العقل، **والمخامرة**: المخالطة والملازمة وأصله الخمر، وهو الستر، فكان كل واحد يستر الآخر بالمخالطة والنسخ إزالة شيء بشيء يعقبه؛ كنسخ الآية الآية، والحكم الحكم، والألية: بوزن العطيّة الحلف المقتضي لتقصير في الأمر الذي يحلف عليه.

قوله: بيننا ظرف لمحكم حب، والواو للقسم تقديره: اقسم بمحكم حبّ بيننا، ولم يخامره تخيّل نسخ جملة فعلية صفة لمحكم وهو خير ألية صفة له بعد الصفة.

يقول: أقسم بمحكم حب ذاتي بيني وبينك الذي لا يحتمل التغيّر والتبدّل، ونسخ حكم تعلقه بحضرتك الجمعية بحكم تعلقه بمظهر أو شيء من أعيان التفرقة وآثارها سوى حضرة جمعيتك، ولا يحتمل الزوال بوجه من الوجوه؛ لأنه من

(1) في إحدى نسخ الديوان [عهد] بدل [حب].

مقتضيات ذاتك الأقدس اقتضاء ذاتيًا، والشيء إذا اقتضى أمرًا لذاته كان دائمًا بدوام ذاته، والقسم بهذا الحب المحكم الذاتي هو خير قسم، أي أعظمه وأقواه وأشدّه تأكيدًا.

قلت: أشار بمحكم حب إلى حقيقة «**فأحببت**»[1] التي تقتضيها عين الذات، بل ليست في الحقيقة وفي الرتبة الأُولى إلّا هي حيث كان الله ولا شيء، وأشار بقوله بيننا إلى رابطة ثابتة بين ضمير تاء «**فأحببت**»[1]، ومفهوم «**أن أعرف**»[1]، وقوله: وهو خبر إلية، أي هذا الحب المحكم بحكم تقدّمه على كل اسم ورسم وعبارة وإشارة ومعنى وفهم.

فإن قلت: فلِمَ لَمْ يقسم باسم الله لكونه أجمع الأسماء وأشملها وأسبقها؟

قلت: لأمرين، **أحدهما**: رعاية التناسب، فإن غرضه إنما كان تحقيق آثار الحب في نفسه، فكان ذكر الحبّ الذي له السبق ـ كما ذكرنا ـ أنسب في هذا المعرض على أن باطن اسم الله وسرّه في الحقيقة عين هذا الحبّ.

والأمر **الثاني**: أن مفهوم اسم الله مشترك بين هذه الصيغة اللفظيّة المؤلفة من الحروف، وبين مدلولها ومعناها، ولهذه اللفظة أيضًا حرمة من جهة اختصاص إطلاقها على هذه الحضرة، فقد يقسم بها لتلك الحرمة، فلو أقسم بالله لكان موهمًا أنه أقسم بهذه اللفظة التي هي في العظمة دون الحقيقة الحبّية التي هي أصل تعيّن ما تدلّ عليه هذه اللفظة من حيث الظاهر والباطن، والمرتبة الأولى والثانية، وأصل جميع التعيّنات وظهورها، وظهور أماراتها، فلهذا خصّصه وقدّمه.

وأخذِكِ ميثاقَ الوَلا حيثُ لم أبِنْ ... بِمَظْهَرِ لَبْسِ النفس، في فَيْءِ طينتي

الميثاق: عقد مؤكّد بيمين وعمد، والموثق اسم منه، وهو من وثقت بالشيء أثق به ثقة: سكنت إليه واعتمدت عليه، وأوثقته: شددته، **وبان الشيء**: اتّضح وظهر يتعدّى ولا يتعدّى، والمراد هٰهنا الثاني، وحيث عبارة عن مكان مبهم يشرح بالجملة التي بعده، **والفَيْء** في الأصل: الرجوع إلى حالة محمودة، وسمّى الكل الراجع فيئًا لأنفس الكل.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

قوله: وأخذك ميثاق الولاء جملة وفي طينتي ظرف لها، وإضافة الميثاق إلى الولاء إضافة الجنس إلى نوعه، وحيث لم أبن بمظهر لبس النفس جملة أخرى فعلية هي ظرف الجملتين، تقديره: وأخذك ميثاق الولاء في فَيْءِ طينتي حيث لم أظهر بمظهر اختفاء النفس به.

اعلم أن كشف حقيقة معنى هذا البيت يحتاج إلى تقديم مقدّمتين:

إحديهما: اعلم أن المثال الذي يتصوّر الأشياء فيها بصور ممثلة على مثال ما هي عليه تلك الصور في عالمها له وجهان، ولكل وجه حكم مختصّ به.

أمّا أحد وجهيه، فهو مما يلي عالم الأرواح والحكم الخصيص به أنه يكثف اللطيف بحيث تظهر الصور المعنوية الروحانية اللطيفة المنزّهة عن التركيب والإدراك بالحواس الجسمانية في هذا الوجه كثيفة مدركة بالحواس الجسمانية عند تنزّلها من عالمها كأنها مركّبة؛ كظهور جبريل عليه السلام على النبيّ ﷺ وعلى أصحابه في صورة أعرابي، وتعيّن هذا الوجه حكم متأخّر عن ظهور عالم الأرواح وظهورها الثابتة في ضمن اللّوح المحفوظ، وسابق بالرتبة والزمان على ظهور حكم عالم الأجسام، وعلى جميع صوره الإجمالية والتفصيلية فيه.

وأمّا وجهه الثاني، فهو مما يلي عالم الحسّ والمحسوسات المتأخّر ظهوره وظهور أثره عن ظهور حكم عالم الأجسام رتبة وزمانًا، وحكمه المختصّ به أنه يلطف الكثيف بحيث تظهر فيه الصور الكثيفة المركّبة المحسوسة القابلة للتجزئة والتبعيض لطيفة لا تقبل التجزئة والتبعيض، مثل ما يتراءى في المرائي والأجرام الصافية وما يُرى في المنامات وأشباه ذلك.

ومن جهة تأخر هذا الوجه من عالم المثال عن حكم عالم الأجسام والحسّ والمحسوسات لما بدا حكم عالم الحسّ والمحسوسات بظهور صوره المحسوسة الكثيفة المركّبة القابلة للتجزئة والتبعيض، وتعيّن به بعده حكم هذا الوجه المذكور كل ما بدا من الصور المحسوسة المتجزئة مجملاً في عالم الحسّ بدا مثاله في هذا الوجه مجملاً، وكل ما بدا مفصّلاً بدا مثاله فيه مفصّلاً، ولما ظهرت صورة آدم عليه السلام ـ أعني صورته الطينية ـ مشتملة على ذرّات ترابية، كل ذرّة منها مادة صورة عنصرية من ذرّيته على ما ورد في الحديث عن أبي موسى، أنّه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض، فجاء بنو آدم**

على قدر الأرض، منهم الأحمر والأبيض والأسود، وما بين ذلك، والسهل والحزن والخبيث والطيب»[1] ظهر مثال صورته على ما يشمل من الذرّات في هذا الوجه من عالم المثال ظهور مفصّل في مجمل، والإشارة إلى ذلك ما ورد في الحديث في معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172] الآية، أن الله تعالى «مسح ظهر آدم وأخرج ذريته منه كهيئة الذرّ»[2] الحديث، والمسح في اللغة إمرار اليد وإزالة الأثر، ويستعمل في كل واحد منهما يقال: مسحت يدي بالمنديل، أي أزلت عنها الأثر، فهٰهنا أُريد بالمسح إزالة أثر غلبة حكم عالم الحسّ عن ظهوره، وبإخراج ذرّيته كهيئة الذرّ إظهار أمثلة تلك الذرّات في هذا الوجه المذكور من عالم المثال، وفي أثناء حديث آخر: «فقال الله تعالى ـ أي لآدم ـ ويداه مقبوضتان: اختر أيهما شئت، قال: اخترت يمين ربّي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيه آدم وذرّيته»[3].

فالقبض والبسط إشارة إلى الإجمال والتفصيل في المثال والحسن، فكانت تلك الأمثلة الظاهرة مفصّلة عند بسط اليمين المباركة هي أفياء تلك الذرّات الطينية الثابتة والظاهرة في عالمها، أي عالم المثال الذي يقال له أيضًا عالم الخيال المنفصل، وأُريد بقوله في الحديث: «كهيئة الذر» كذلك عيّن تلك الأفياء باعتبار التمثيل المفهوم من الكاف.

وقوله في البيت: في فيء طينتي، أيضًا أراد به من هذه الصور المثالية المذكورة الذي هو في فَيْء طينته، وخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172] وارد على النفس من حديث أدنى تعلقها بهذه الصور المثالية.

---

(1) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر البيان بأن قوله ﷺ: «خلق آدم من أديم الأرض...»، حديث رقم (6160) [14/ 29]؛ والترمذي في سننه، باب ومن سورة البقرة، حديث رقم (2955) [5/ 204]؛ ورواه غيرهما.

(2) رواه الطبري في تفسيره، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]... [9/ 112]؛ وأورده السيوطي في الدر المنثور، تفسير سورة الأعراف، الآية 172 ـ 174 [3/ 598] وعزاه إلى عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ عن ابن عباس.

(3) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، حديث رقم (214) [1/ 132]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر خبر أوهم عالمًا من الناس...، حديث رقم (6167) [14/ 40]؛ ورواه غيرهما.

المقدمة الثانية: أن الميثاق لما كان عبارة عن عقد مؤكّد، ولا عقد آكد من عقد الحب لإلزامه المتعاقدين على رعايته شاءا أم أبيا، فلهذا أضافه إليه إضافة الجنس إلى نوعه، ثم إن الحبّ هو الذي أوجب الأمر الإيجادي، فكان من حيث باطن الحقائق الممكنة ظاهرًا لصورة الطلب الاستعدادي والأمر الإيجادي لأجل ظهورها لأنفسها، ومن حيث باطن الحقائق الأسمائية ظاهرًا بصورة طلب ظهور كمالاتها المتعلقة بمظاهرها وآثارها لتلك المظاهر والآثار، فكان الطلب الظاهر من الجهتين كالمقدمتين.

وبتكرار الطلب الحبّي الإرادي الأصلي فيهما وأثره في الجهتين كلتيهما حصلت النتيجة الإيجادية، وانعقد عند ذلك عقد ائتلاف بين المتباينين ـ أعني العين الممكنة والوجود المضاف إليها ـ واتّصل العاقد بالمعقود، فكانت الأرواح المتحصّلة من هذا العقد باعتبار مغالبة أحكام المقدمتين وحكمهما ظاهرة بصورة الجنود، فما أثر فيه من الأرواح حكم وحدة هذا العقد وتقريبه وستر أو أزال حكم التميّز والمباينة بينها كانت متعارفة ثمّة ومؤتلفة هٰهنا، وما لم يظهر ذلك الحكم فيه فبان حكم التميز وظهر أثر المباينة الكونية بينها كانت متناكرة ثمة مختلفة هٰهنا، ثم ظهر عين هذا العقد في نزول الأمر إلى النشأة الأخيرة الإنسانية في ابتداء ظهور الصورة الآدمية باجتماع اليدين اللّتين هما كالمقدمتين، وسراية الأثر الطلبي الحبّي فيهما، وظهور نتيجة صورة آدم وظهور ذرات ذرّيته في ضمن صورته وتعين أمثلتها وأفيائها متميّزة في عالم المثال متعلّقة آثار النفوس الناطقة المتعيّنة في أحد وجهي عالم المثال وهو الذي يلي عالم الأرواح واللوح المحفوظ بهذه الصورة المثالية المتعيّنة بكل ذرة طينية بحكم الارتباط بين الوجهين ارتباطًا وتعلّقًا معنويًّا نسبيًّا لا صوريًّا حقيقيًّا.

فكان بين هذه النفوس وبين مظاهرها المثالية المذكورة نوع مناكرة ومنافرة، من جهة بساطة النفوس وغلبة حكم الوحدة عليها، ومن جهة التركيب المعنوي من وجه، والصوري من وجه، وعليه حكم كثرة تميّزاتها عليها، فاحتيج إلى عقد الألفة بين الفريقين وإثبات معنى الجمعية بينهما لترتبطا عند التعلّق الحقيقي الصوري، وتقبل الصورة المسوّاة على قبول نفخ الروح ويتعارفا بعد ذلك بناءً على ذلك الارتباط.

فكان عاقد ذلك العقد والتألف والموافقة خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]، يعني: ألست بربوبيتي بملكي وسيادتي وتربيتي وإصلاحي أحوال جميعكم أيها الفريقين جامعًا بينكم ورافعًا بينكم، قالوا: بلى، لعدم ظهور غلبة حكم الطبيعة وأنانيتها ثمّة، فكان ذلك الخطاب عاقد ميثاق الألفة والقرب بين كل متنافرين ومجدّد عهد الجمعية والوصلة والمودّة بين كل متوافقين ومتحابين، ومذكر ذلك العهد السابق المذكور في مبدأ الأمر الإيجادي ومظهر حكم المحبة الذاتية والصفاتية فيهم، فإن الربّ إذا اعتبر من حيث باطنه وذاته يوجب ارتباطًا ذاتيًا، وإذا اعتبر من حيث ظاهره المقيّد بالأوصاف والاعتبارات يستلزم ارتباطًا صفاتيًا؛ فإذا عرفت واستحضرت هاتين المقدّمتين، فافهم ما يقول في البيت احلف بأخذك ميثاق الولاء بقولك ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172] الواقع ذلك الميثاق في فَيّء طينتي، يعني في صورتي المثالية التي هي فيء ذرّتي الطينية التي تضمّنتها الصورة الطينية الآدمية، حيث لم أبن، أي لم تظهر نفسي الناطقة بقواها وآثارها بواسطة مظهر لبسها بلباس هذه الصورة العنصرية الطينية، واختفائها واختفاء قواها وآثارها بهذا المظهر، بحيث يتخيّل ويتوهّم أن آثار نفسي الناطقة كالسمع والبصر والتأثير مضافة إلى أجزاء هذا المظهر وأعضائه، أي إلى الأذن وإلى العين وإلى اللّسان وإلى اليد وأمثال ذلك، وعند أخذك ذلك الميثاق لم يضف شيء منها إلى نفسي، ولا إلى هذه المظاهر الموجبة للبس المذكور.

وسابِقِ عَهدٍ لم يَحُل مُذ عَهِدْتُهُ، ولاحِقِ عقدٍ، جَلّ عَنْ حَلّ فترة

العهد: حفظ الشيء ومراعاته حالاً بعد حال هذا أصله، ثم استعمل في الموثق الذي يلزم مراعاته وهو المراد، وأصل الحول تغير الشيء وانفصاله عن غيره باعتبار التغيّر، تقول: حال الشيء يحول حولاً، واستحال تهيأ للتغير وهو المراد هنا، وباعتبار الانفصال قيل: حال بيني وبينك كذا، واللاحق المدرك للسابق، واستعمل في نفس التأخر والمراد الأول، وأصله: لحقت الشيء ولحقت به: أدركته، والعقد: الجمع، وهٰهنا بمعنى العهد، ولم يحل أي: لم يفك عقده، والفترة: الضعف، والسكون والباء فيها للاستعانة.

يقول: أقسم بسابق عهد، يعني به العهد الذي عهده عند التوجّه بالأمر الإيجادي الذي صورته كلمة كُنْ، فكان كل كائن ظاهرًا في عالم الأرواح بظاهر

الوجود الواحد المفاض المضاف بحكم هذا الأمر، فألف هذا الأمر بين الوجود والعدم، والظاهر والباطن، والوجود العيني المشاهد لكل شاهد، والوجود العلمي المشاهد بالشهود الواحد للشاهد الواحد، وهذا العهد الأمري سابق على العهد الفعلي الواقع بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172] المذكور آنفًا.

وقوله: لم يحل مذ عهدته، بإضافة العهد وأخذه إلى حضرة المحبوب، فإن في عقد ذلك العهد ما كان للعبد مدخل ولا شعور أصلاً؛ لأن المخاطب حضرة جمعيّته، والمخاطب المأمور وجوده العلمي الكائن في باطن الحقيقة الممكنة الظاهر بصورة استعدادها المسمّى بالشيء المعبّر عنه بقوله: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ [النحل: الآية 40]، يعني أردنا إيجاده وتكوينه ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: الآية 40]، فلم يكن المخاطب والمخاطب إلّا تلك الحضرة، وأقسم بالعقد اللاحق، يعني هذا الحبّ الذي ظهر حكمه وأثره فيه بوساطة نظرته الأولى المعبّر عنه بقوله: «سقتني حميّا الحب راحة مقلتي»، وهذا العقد الحبي آنفًا هو الذي لحق ذلك السابق في القوّة وأخذ فيه مأخذ ألّا يدخل تحت البيان آثاره، ويجل ويعظم من أن يعتريه سكون وضعف، ويتصوّر فك عقدته بسكون وسلوة وضعف يلحقه.

قلت: جعل الناظم ـ رحمه الله ـ المواثيق أربعة، أحدها: محكم الحب المشار إليه بـ «أحببت»، والثاني: مبدأ الأمر الإيجادي، والثالث: ميثاق ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]، والرابع: العقد الحبّي الواقع بين المتحابّين في النشأة الحسّية من حيث الصورة العنصرية الإنسانية، وإنما قدم ميثاق ﴿أَلَسْتُ﴾ [الأعراف: الآية 172] على سابق العهد المذكور، مع تقدّمه عليه في الواقع لقربه من الأفهام وثبوته في الأذهان بحكم الإخبار الشرعي.

واعلم أنه ترك الناظم ذكر ميثاقين آخرين كليين، **أحدهما** في مبدأ التعيّن الثاني وتعيّن البرزخية الثانية المتضمّنة حقائق الأسماء الإلـهية السبعة التي يتوقف عليها الأمر الإيجادي، باعتبار اشتمال كل حقيقة على الجميع وخفاء تميّزه بالحكم والأثر عن الباقي.

والميثاق الآخر عند تفصيل هذه البرزخية المسمّاة بالحضرة العمائية، وظهور تميّز كل واحد من تلك الحقائق المذكورة، وخفاء حكم الاشتمال فيها وظهور تميّز

جميع الحقائق الإلـٰهيّة والكونيّة، الإنسانية منها وغير الإنسانية، في عين هذه البرزخية العمائية، أو في جنبتيها كما تقرّر في الديباجة بيان ذلك، فكانت المواثيق على هذا ستّة على ما سمعت سيدنا الحبر الكامل المحقّق صدر الدين محمد بن إسحٰق القونوي قدّس الله سرّه يقول: اجتمعت يومًا بالشيخ سعد الدين الحموي قدّس الله روحه بجبل الصالحية، فقال في أثناء تقريره: إن المواثيق كانت ستّة، ولم يفصّلها، قال: فأخبرت الشيخ محيي الدين بن العربي رضي الله عنه بذلك، فقال: كأنه أراد به الكليات، وإلّا فهي أكثر من ذلك، وصدق رضي الله عنه في ذلك وأخبر عن تحقيق فانٍ باعتبار كل كامل ومتبوع، بل كل قابل لأمانة الجمعية المعروضة على السمٰوات والأرض وقبولها الإنسان كان ميثاق واقع، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: الآية 7]، وبقوله عزّ وجلّ: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: الآية 23]، وإنما اقتصر على ذكر الأربع منها؛ لأنها وجودية وعلمية معًا بالنسبة إلينا من جميع الوجوه، والميثاقان المتروك ذكرهما كانا علميين غير وجوديين بالنسبة إلينا، لا بالنسبة إلى العاقد والمعقود هنالك، فاقتصر على ما كان وجوديًّا وعلميًا، لظهور أثرهما في الوجوه.

تنبيـــه:

ولما فرغ من القَسَم بالقسم الأول مما ينبغي أن يُقْسَم به، وهو الحب، فأقسم به وبمراتبه الكلية شرع في القسم بالتجلّي ومحلّه ومجلاه، وكما بدأ بالقسم في القسم الأول بذكر الحبّ الذاتي، ثم أتبعه بذكر توابعه، فكذلك بدأ بالقسم في القسم الثاني بمطلع التجلّي الذاتي وبه، ثم أتبعه بذكر لوازمه الذي هو الكمال والجلال والجمال والحسن المتعارف المفهوم عند العوام والخواص، ومعنى وراه وهو الحسن المكلّف الذي لا يفهمه إلّا الخواص.

ومَـطْـلِعِ أنـوارٍ بـطَـلـعتِـكِ، الّتـي لِبَـهْـجَـتِـهَـا، كـلُّ البُـدُورِ اسْـتَـسَـرَّتِ

المطلع ـ بكسر اللام ـ مصدر طلعت الشمس طلوعًا ومطلعًا، وبالفتح: موضع الطلوع وهو المراد، والطلعة: الرؤية، ويستعمل في الوجه باعتبار ما يطلع عليه بالمواجهة وهو المراد، **والنور**: ما يكشف الشيء، واستعمل في الضوء المنتشر الذي يعين على الإبصار، والمراد الأول. **والبهجة**: حسن اللّون وظهور

السرور فيه، **والبدر**: اسم للقمر عند تمام امتلاء جرمه من النور ليلة الرابع عشر، **واستسرّ القمر**: أي طلب السرار، أي الخفاء والخلوّ عن النور آخر الشهر، والباء في قوله: بطلعتك للاستعانة، والجار والمجرور صفة للأنوار أو المطلع حتى يكون داخلاً في المقسم به، **واللام في قوله**: لبهجتها، بمعنى لأجل متعلقة باستسرّت.

المعنى: أراد بمطلع الأنوار، عين البرزخ الأوّل الذي هو القابل الأول الحقيقي لطلوع نور التجلّي الأول الذاتي به وفيه لنفسه، وهو الحقيقة الأحمديّة، وأراد بقوله: بطلعتك، عين هذا التجلّي الأول الذي هو عين النور، باعتبار أن بهذا التجلّي يحكم على الذات الأقدس بأنه ظاهر لنفسه في نفسه بلا شرط شيء، فإن كُنْه الذات وغيبه المطلق لا يحكم عليه بشيء من الظهور وغيره أصلاً لعدم دخوله تحت تصوّر بوجه من الوجوه، وبهذا التجلّي الذي هو باطن اسم الله عرف وظهر علمه وإحاطته بكل شيء بإخباره أولاً وبكشفه إياه لمن كان قابلاً لذلك ثانيًا، فكان هذا التجلّي الأول طلعته، أي ما يطلع به عليه وما يطلع ويظهر به نوره لنفسه ومن أراده، وباعتبار أن الطلعة تستعمل في الوجه الذي هو ما يواجه به الكائنات أيضًا، وإنما كان هذا البرزخ والمطلع بهذه الطلعة محل طلوع أنوار من جهة أنه تطلع منه في المرتبة الأُولى أنوار الأسماء الذاتية السلبيّة منها؛ كالأحد والفرد والوتر، والثبوتية منها كالواحد وباطن اسم الله وباطن اسم الرحمٰن والرحيم المذكورة في بسم الله الرحمٰن الرحيم، وكمفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلّا هو، وكباطن الأسماء الإلٰه السبعة ونحوها.

وتطلع أيضًا من هذا المطلع المذكورة بوساطة هذه الأنوار المذكور في المرتبة الثانية أنوار أسماء الصفات لم تطلع منه بوساطة هذه الأنوار أنوار أسماء الأفعال.

وأراد بالبدور: جميع قلوب أرباب الكمال من حيث ظهور نور التجلّي الذاتي فيها، ولكن مع أثر خفيّ من حكم الاختصاص باسم أو صفة أو نعت ظاهر في ذلك التجلّي الظاهر في حقائقهم وقلوبهم، بحيث يبدو أثر من ذلك الاختصاص في أذواقهم ودعوتهم وإرسالهم إلى أقوام مخصوصين، مثل قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف: الآية 143]، ولقد أرسلنا إلى ثمود وإلى فرعون ونحو ذلك، وأراد ببهجة هذه الطلعة شروق نوره الذاتي الأحدي الجمعي الأكملي وظهور سروره بأثر الجمعية الحقيقية، وحاق الوسطية واندراج جميع آثار التميّزات والاختصاصات في

وحدة جمعيتها الحقيقية، وفي حقيقة سوآتيهما الظاهر أثر ذلك في ذوق مظهر هذه الطلعة المشار إليه بقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء: الآية 107]، وبقوله: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾ [سبأ: الآية 28]، وذلك المظهر الأجمع الأشمل إنما هو المزاج الأعدل المحمدي والقلب الأشمل الأحمدي ﷺ، وأراد باستسرّت تلك البدور لأجل بهجة تلك الطلعة خفاء أحكام أولئك الكمّل من شرائعهم واختصاصات أذواقهم، ونسخ فروع أديانهم وشرائعهم وكتبهم عملاً وتلاوة بدينه وشرعِه وكتابه الشامل الجامع جميع ذلك، وانتفاء آثارهم الجزئية بالنسبة بآثاره الكلية من جميع الوجوه.

ووصْفِ كمالٍ فيكِ، أحسنُ صورةٍ، وأقوَمُها، في الخَلْقِ، منه استمدَّتِ

وصف الشيء: ذكره لما له أو منه، والصفة الأمارة اللازمة للشيء، **والكمال**: حصول ما فيه الغرض، **وقيل**: حصول ما ينبغي على نحو ما ينبغي والصورة أصله ما تنتقش به الأعيان وتميّزها عن غيرها، وهي ضربان: حسّي، كصورة الفرس والنخل والمرجان، ومعنوي، كالهيئة الاجتماعية من العقل والرؤية، وصورة المسألة ونحو ذلك، والأقوم والأعدل من قولهم: فلان على طريق قويم، أي: مستوٍ غير معوج ولا منحرف، **واستمدّت**: وجدت المدد.

وقوله: ووصف كمال يحتمل أن يكون الوصف بمعنى الصفة، فيكون المقسم به عين الكمال، ويحتمل أن يكون مصدرًا مضافًا إلى كمال، يعني وصف كمال حاصل وباطن فيكِ مخبر ذلك الوصف بجمعيتك وسوائيّتك التي هي عين كمالك بحيث يجد أحسن الصورة المعنوية التي خلق عليها آدم عليه السلام، وأقوم الصورة الحسية وأعدلها، وهي الصورة العنصرية الآدمية المخلوقة على تلك الصورة المعنوية مدد الوحدة والعدالة والحسن والجمال من ذلك الوصف بطريق الفعل، فيكون المقسم به ذلك الوصف، وهذا هو الأوجه عندي، **فقوله**: فيك متعلق بمحذوف، وهو حاصل وباطن، **وفي الخلق** أي في الخلقة العنصرية متعلق بأقومها، ومن في منه للابتداء متعلقة باستمدّت، والضمير راجع إلى الوصف.

وإنما أنّث ضمير الأحسن والأقوم في قوله: استمدت، باعتبارين، أحدهما: باعتبار رجوعه إلى اثنين وفيهما معنى الجمع، والثاني: أنهما مضافان إلى المؤنّث وهي الصورة، فجاز تأنيثهما.

المعنى: اعلم أن الكمال كمالان: ذاتي، وهو حصول ما ينبغي للذّات بلا شرط شيء أصلاً دفعة واحدة، وكمال أسمائي وهو حصول ما ينبغي لكن بشروط، كالظهور والمرتبة والتميّز ومثل ذلك، ولمّا كان الكمال الذاتي هو حصول ما ينبغي للذات بلا شرط شيء، وكان مما ينبغي له أحكام أوليته وآخريته وظاهريته وباطنيته، وحكم أزليته وأبديته له كان له ذلك دفعة واحدة بلا شرط شيء، وكان مضمون الكمال الذاتي ومفهومه الجمعية الشاملة كل شيء، بحيث لا يفوت شهود شيء أصلاً؛ ولهذا كان الغنى الذاتي المشار إليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾ [العَنكبوت: الآية 6] من أخصّ لوازم الكمال الذاتي، ولمّا كان مضمون الكمال الذاتي هذه الجمعية السوائية بحيث يكون نسبة كل شيء من جهة ظهوره وبطونه إلى تلك الجمعية على السوية، وواصف هذه الجمعية السوائية لم يكن إلّا هي بفعلها وسراية أثرها في كل شيء يحكم أن ما ثم غيره بموجب «**كان الله ولم يكن معه شيء**»(1)، وكان هذا الكمال الذاتي كامنًا في هذا التجلّي الأول الذي هو الطلعة كان حقيقيًا بأن تجدّد المدد في الوحدة والعدالة والتناسب والملاءمة أحسن الصور المعنوية وأعدل الصور الحسّية من ذلك الوصف الكمالي.

ولمّا كان مطلع جميع الأنوار الذاتية والصفاتية ذلك البرزخ الأول بطلوع طلعة التجلّي الأول فيه كان منشأ جميع الأنوار، وما يوصف بالظهور مطلقًا، وأصلها هذه الطلعة، وكذا جميع التعيّنات النورية على كثرة تنوّعاتها من فروعها وصفاتها وفروع أسمائها وأسماء أسمائها وهلمّ جرًّا، ولذلك لما كانت هذه الطلعة باعتبار هذا الكمال الذاتي المنسوب إليها الجمعية والعدالة والسوائية الحقيقية من شأنها أنه لم يجد المدد كل شيء فيما هو فيه وجودًا أو علمًا أو جمعية أو كمالاً أو بقاءً أو اعتدالاً منها، ومن هذا الكمال القائم بها كان أحسن الصورة التي هي صورة الجمعية المعنوية الشاملة جميع الأسماء والحقائق الإلـٰهيّة والكونيّة في المرتبة الثانية المتعلّق بها مبدئية ظهور الكمال الأسمائي التي خلق آدم عليها تجد المدد في بقاء جمعيّتها وعدالتها من هذا الكمال الذاتي بالفعل بحكم السوائيّة، وكذلك أعدل الصور وهو المزاج الإنساني الذي هو أعدل الأمزجة وأحسنها وأكثرها تناسبًا بحل

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

مدد العدالة وبقاءها من هذا الوصف ـ أعني وصف الكمال الذاتي ـ نفسه بكمال الجمعية والعدالة بفعل سريانه في كل شيء، لا بقوله، فإن الوصف الذي هو ذكر الشيء لماله أو منه تارة يكون بالقول، وتارة يكون بالفعل، كوصف الإنسان نفسه بالجود بكثرة إفاضة معروفه على الخلق، وهذا آكد الوصفين لتطرّق إمكان الخلف في القول دون الفعل.

ونَعتِ جَلالٍ منكِ، يعذُبُ دونَهُ، عذابي، وتحلو، عِندَهُ ليَ قَتلَتِي

النعت: وصفك الشيء لما فيه من حسن كذا، قاله الخليل وقال: إلا أن يتكلّف متكلّف فيقول: ذا نعت سوء، قال: وكل شيء جيّد بالغ فهو نعت، **والجلالة**: عظم القدر وبغير الهاء التناهي في ذلك، وهو مخصوص بوصف الله تعالى، ولم يستعمل في غيره وكلاهما في الأصل مصدر جلّ يجلّ جلالاً وجلالة، **ويعذب**: يطيب، يقال: ماء عذب أي طيّب، والعذاب أصله إمّا من العذب، يقال: عذبته، أي أزلت عنه عذب حياته وعيشه على بناء مرضته. وإمّا من قولهم: ماء عذبة إذا كان فيه قذر أو كدر، وإمّا من قولهم: عذب الرجل إذا ترك المأكل والنوم، فالتعذيب الحمل على الجوع والسهر. وأمّا أن يكون التعذيب من إكثار الضرب بعذبة السوط، أي طرفه، **ودونه**: بمعنى عنده، **واللام** في لي حرف تعدية **تحلو**، **ومنك** يجوز أن يكون صفة لنعت جلال أو متعلقًا بيعذب، والنعت مصدر مضاف إلى جلال، يعني بنعت جلال منك نفسه بإظهار فعله وأثره في بالعذاب، **والقتل** مثل ما ذكرنا في البيت السابق.

المعنى: اعلم أن الجلال والجمال حكمان لازمان للبطون والظهور، فكما أن البطون ضربان حقيقي، وهو المضاف إلى كنه الذات والغيب وإطلاق الأزليّة بحيث إنه لا يحكم عليه بشيء من أحكام الظهور من حيث هو كذلك، فله الجلال الحقيقي والعظمة التي لا يقوم شيء في مقابلتها أصلاً، وضرب آخر بطون نسبي يحكم أن الرتبة الأولى بما فيها باطنة بالنسبة إلى الثانية وهلمّ جرًّا، فله الجلال النسبي، ولذلك الظهور ضربان: حقيقي، وهو ما يضاف إلى كل شيء في جميع المراتب، وله الجمال العام الشامل الكامل الذي لا يقابله قبح أصلاً، وضرب آخر ظهور نسبي حاصل بالنسبة إلى البعض دون البعض، وله جمال تدركه البعض دون البعض، أعني يناسب بعضًا ولا يناسب بعضًا.

ولمّا كان الجمال متعلّقًا بالظهور وللظهور وصفان: وصف قيد وتعيّن، ووصف إطلاق عنهما، وكان وصف إطلاقه باطنًا في قيده وتعيّنه كان ذلك الإطلاق الباطن في قيد الظهور وتعيّنه، وهو جلال الجمال، وأن من حكمه إذا ظهر بوصفه إطلاقي أن يغلب على كل قيد وتعين من قيود الجمال وتعيّناته ويقهره ويفنيه بحكم التنافر الذاتي والضدّية بين حكميهما، فيستلزم ذلك عذابًا وقتلاً لكل من تقيّد بذلك القيد والتعيّن، وكذلك لمّا كان للبطون أثر ظهور ما بحكم التجلّيات الواردة من الباطن إلى الظاهر لإظهار كمال ما متعلق بذلك، فإذا ظهر ذلك الوارد على المورود بحكمه الإطلاقي الباطني غيره منصبغ بوصف مرتبة من المراتب وحكمها، ولا بأثر صفة وحالة من أحوال من يرد عليه، بل منبئًا عن حكم غناه وعدم تقيّده بشيء أصلاً، فيوجب لذلك قبضًا وخشية **«وما أدري ما يفعل بي ولا بكم»**[1] من أحكام ذلك، كان ذلك من قبيل إحكام جلال الجمال باعتبار وروده في ضمن نسبة الظهور، وإنما يرد ويظهر ذلك الأثر الغيبي الجلالي الباطني مارًّا بالمراتب منصبغًا بحكمها للمورود، فينصبغ بحكم المحل ووصفه والحال الغالب عليه حالتئذ، فيوجب ذلك بسطه وفرحه، وكان ذلك جمال جلال، ثم إن كل واحد من التجليين الباطني والظاهري، أو قل الجلالي والجمالي له مجلًى من العين المتجلّي له هو قلبه، فالقلب القابل للتجلّي الباطني الجلالي نسبته إلى الروح الروحانية أتمّ، والقلب القابل للتجلّي الظاهري الجمالي نسبته إلى النفس الملهمة أشدّ، فمهما ورد من أحد التجليين الموصوف بجلال الجمال وجمال الجلال، ولم يصادف قلبًا قابلاً مناسبًا له ولظهوره فيه لم يظهر على المورود بوصف الملاءمة والتناسب، بل يظهر بوصف الجلال، فيصف جلال التجلّي نفسه بفعل إظهاره في المحل المتجلّي له اصطلامًا وعناءً وعذابًا وقتلاً؛ لأجل التنافر والتضادّ الواقع بين الوارد وحكم إطلاقه، وبين المورود وحكم قيده وتعيّنه، بل بين ما كانت نسبته إلى الباطن أقوى، وبين ما نسبته إلى الظاهر أشدّ، والقهر والغلبة أبدًا للباطن على الظاهر، والوارد باطن؛ فلهذا قال: واحلف بوصف جلالك بفعله الذي هو عذابي وقتلي باعتبار عدم قبولي إياه بقلب قابل ملائم له، ولأجل فهمي وصفه ـ أعني ذكر تجلّي

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب العين الجارية في المنام، حديث رقم (6615) [6/ 2575]؛ ورواه الحاكم في المستدرك، تفسير سورة الأحقاف بسم الله الرحمٰن الرحيم، حديث رقم (3694) [2/ 493]؛ ورواه غيرهما.

جلالك ـ بفعله المذكور أن العذاب والقتل صادر منه بسبب أني ما تلقّيته بما يلائمه من محل وقلب مناسب لحكمه وخصوصيّته يعذب ذلك العذاب لمذاق نفسي، وتحلو تلك القتلة لفم روحي، فإن كل شيء من المليح مليح.

وسِرّ جَمالٍ، عنكِ كُلّ مَلاحَةٍ بهِ ظَهَرَتْ، في العالمينَ، وتمّتِ

سرّ الشيء: باطنه، **والجمال** في اللغة: الحسن الكثير، **وعن** يقتضي مجاوزة ما أضيف إليه إلى غيره، **والملاحة**: حسن يغمض ويعسر إدراكه، **والعالم** في الأصل اسم لما يعلم به، وجعل بناءه على هذه الصيغة كالطابع والخاتم ليكونه كالآلة في الدلالة على صانعه ومعرفة وحدانيّته، وأمّا جمعه فلأن كل نوع منه يسمّى عالمًا باستقلاله في الدلالة، فيقال: عالم الإنسان، وعالم الحيوان، وعالم النبات، وعالم الماء، وعالم النار ونحو ذلك، وإنما جمع جمع السلامة للتغليب؛ لكون الإنسان والملك داخلين فيها، وإنما قدم حرف الجرّ في به على فعله الذي هو ظهرت وتمّت ليفيد اختصاص ظهور الملاحة وتمامها بسرّ الجمال وانحصار ظهورها وانتسابها فيه، وقوله: عنك متعلق بسرّ جمال، أي بسرّ متجاوز عنك إلى غيرك، والباء في به متعلقة بتمّت، فظهرت.

المعنى: لمّا كان الجمال حقيقة كمال الظهور بصفة الملائمة والتناسب، وهذا التناسب والملائمة إمّا أن لا يدرك كيفيّته وحقيقته وغوره ولا ينضبط انتهاؤه وحده، ولا يمكن حصره وعدّه؛ بل كل ما أدرك منه علم في ضمن ذلك أن وراءه مما لا ينحصر ولا ينضبط ذلك هو إطلاق الجمال، ومعنى وراء الحسن.

وإمّا أن يدرك ذلك وينضبط، فذلك الداخل تحت الضبط والإدراك إمّا أن يكون خفيًّا لطيفًا بحيث لا يكون ينضبط ببديهة الإدراك، بل يحتاج إلى دقّة نظر ولطف إحساس ورويّة، وبحيث لا يمكن العبارة عنه لدقّته وخفائه ولطفه، فيكون إدراكه مخصوصًا بالخواص دون العوام، ذاك مسمّى بسرّ الجمال وأثره في الظاهر سمّي ملاحة.

وإمّا أن يكون جليًّا، فيدركه الخاص والعام يتمكّن كل أحد من التعبير عنه يسمي ذلك نفس الحسن، وظاهر الجمال لعموم ظهوره بوصف التناسب معنويًّا كان أو صوريًّا، ثم إنه إذا وافق الحسن أثر زائد عليه إمّا من باطن من قام به كسرور وبشاشة وطلاقة، فيسمّى المجموع بهجة، أو من ظاهره كلمعان وبريق في

بشرته، فتسمّى صباحة من لمعان الصبح وبريق أثره، وإنما حلف بسرّ الجمال لاختصاصه واختصاص إدراكه بالخواص دون العوام، فإن عموم الخلق يدركون ظاهر الجمال، ويكون ميلهم ونطقهم وتعشقهم بحكم ذلك الإدراك وحسبه، سواء كان محبوبهم إنسانًا أو غيره، وبسبب أن حكم ظاهر الجمال وظهور أثره شامل جميع المراتب وأهاليها كان للهوى والطبع وأحكامهما فيهم منه حظ وافر، وفيه مدخل عظيم.

وأمّا الخواص، فأكثرهم يدركون من كل شيء ذلك السرّ مع مشاركتهم العوامّ في إدراك ظاهره، فيكون متعلّق ميلهم إلى كل جميل، وتعلّقهم به مقصورًا على ذلك السرّ وطبعهم وهواهم بمعزل عنه؛ فلهذا خصّص سرّ الجمال بالذكر في قسمه، وقوله: عنك، يعني كما أن حكم ظاهر الجمال قد تجاوز عنك إلى كل أحد، فحصل له منه نصيب، فتمّ وكمل بذلك ظاهر الجمال؛ كما أشار ﷺ إلى ذلك بقوله: «**إن الله جميل يحب الجمال**»(1)، فكذلك تجاوز عنك سرّ الجمال وظهر في الأشياء بصورة الملاحة، فبذلك السرّ وسريانه في العالمين ظهرت الملاحة التي لا يدركها إلا طبع لطيف ونفس دقيق النظر شريف، وتمت الملاحة بشمول ذلك السريان، وكملت كما تمّ وكمل الجمال الظاهر لشمول ظهوره في العالمين.

وحُسْنٍ بِهِ تُسْبَى النُّهَى دلَّني على هَوًى حَسُنَتْ فيه، لِعِزِّكِ ذِلَّتِي

السَّبي: الأسير، **والنهى**: جمع نهية وهي العقل، باعتبار نهيه عن القبائح، ومنعه عن الاسترسال في الشهوات مأخوذ من النهى، وهو الغدير الذي يمنع الماء عن الجري، **والعز**: ما يمنع أن يغلب، **والذلّ**: بالضم، والذلّة: بالكسر، والمذلّة خلاف العزّ، وكل ذلك ما يكون عن قهر والذلّ بالكسر، وغير الهاء خلاف الصعوبة، إلّا أنه كان بعد تصعّب وشماس **والباء** في به متعلقة بتسبى وتقديمه عليه لإفادة اختصاص سبي النهى بالحسن، **وفي** متعلقة بدلّني، **والضمير** راجع إلى الهوى، **واللام** يحتمل أن يكون حرف تعدية الذلّة، فإنه يقال: ذللت لفلان، أو لام التعليل، أي حسبت في هواك ذلّتي لأنك عزيزة لا يوصل إليك إلّا بالذلّة.

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم (91) [1/ 93]؛ والحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، حديث رقم (69) [1/ 78]؛ وغيرهما.

قوله: وحسن به تسبى النهى، **يعني**: حقيقة الحسن التناسب في الأجزاء والأوصاف، والوصف الخصيص بالعقل إنما هو التمييز، فإذا تمّ ظهور التناسب والملائمة بين الأجزاء والأوصاف بحيث استوى جميعها في قيام التناسب والملائمة والعدالة بها، فإذا أراد العقل أن يميّز بينها في قيام التناسب والملائمة، ويفضل بعضها على بعض في ذلك لم يقدر على ذلك لاستواء الجميع في ذلك الوصف، ويعجز ويبطل حكمه وتصرّفه في ذلك، وتزول إرادته واختياره المطلق عنه، والسبي والأسر ليس إلّا إبطال الحكم والتصرّف على سبيل الاستقلال والعجز عن إظهار التصرّف وزوال الإرادة والاختيار عنه، فصحّ قوله: تسبى العقول بالحسن.

وقوله: دلّني على هوى، أي على الحب؛ لأن الحب من خاصيّته الجمع بين المحب والمحبوب بحيث يرتفع حكم التميّز بينهما، والحسن كذلك يرفع حكم التميّز بين الأجزاء والأوصاف كما ذكرنا، وكلاهما أتيا من عالم الوحدة مريدين للرجوع إلى أصلهما طالبين مظهرًا يرجعان به وبواسطته، فإن الظهور في عالم التركيب يستدعي مظهرًا يناسبه ولا بدّ، وكان ظهورهما في هذا العالم لإظهار الكمال الأسمائي، فإذن لا بدّ لهما من المظهر لإظهار الكمال والرجوع إلى المبدأ، فحيث وجد الحسن مظهرًا دلّ على الحبّ من حيث نظر المحبّ إلى المظهر الذي هو عين الناظر لتأثّر نظره من أثر الحسن ليرجعا جميعًا إلى عالمهما الذي هو عالم الوحدة بعد تحصيلها كمالاً يناسبهما، ويختصّ بكل واحد منها فصحّ قوله: دلّني على هوى.

وقوله: حسنت فيه لعزك ذلّتي، **يعني**: لما كان المحبوب مستقلًّا بحسنه متوحّد به غنيًّا في ذلك عن غيره غير محتاج إلى موحد، وكان ممتنعًا بتوحيده من وصول الكثير والكثرة إليه، فكان للمحبوب عزّة لهذا؛ فكان المحب مكثرًا في صفاته ومطالبه ومتمنّياته من لذّة الوصل وحظوظه في ذلك، ومحتاجًا إلى المحبوب في حصول ذلك أولاً، وإلى إزالة أحكام الكثرة ونفي حظوظها عن نفسه كيما يتأهّل للوصل ثانيًا، وإلى الانقياد للحب في إفناء أحكامه وتصرّفاته، بل جميع صفاته، بل إفناء تعيّن ذاته ثالثًا، حتى ينفصل فيتّصل اتّصالاً حقيقيًّا بوصل المحبوب، وهذا الاحتياج الذاتي والانقياد عين الذلّة ولا يستحسنها المحبّ إلّا بسبب عزّة المحبوب وامتناعه عن الوصل إلا بهذه الذلّة والافتقار، لهذا قاله حسست فيه لعزّ ذلّتي.

ومعنى وَرَاء الحُسْنِ، فيكِ شَهِدْتُهُ، بهِ دَقّ عن إدراكِ عَيْنِ بَصِيرَتي

الدقّة والرقّة متقاربان، إلّا أن الدقّة في الأجسام تستعمل اعتبار الجوانب الشيء وتضادّه الغلظة، والرقّة اعتبارًا بعمقه وتضادّه الصفاقة. وأمّا في المعاني، فالدقّة تستعمل في الغموض وهو المراد هٰهنا، وهي غالبًا تتعلق بالعقل والرقّة في النفس تضادّها الجفوة، وفي القلب تضادّها القسوة والبصير هٰهنا نظر العقل من حيث باطنه، والباء في به للاستعانة متعلقة بشهدته، والضمير راجع إلى معنى، وفيك متعلق به أيضًا، أي ومعنى ثابت فيك.

قوله: ومعنى وراء الحسن، يعني على معنى أنه لا يضادّه فتح متعارف، فإن كل شيء يعدّ قبيحًا بالنسبة إلى عموم الأفهام لا يخلو عن حسن كامن فيه يتعلق بذلك الحسن الكامن حقيقة الكمال الذي أوجد ذلك الشيء لإظهار ذلك الكمال، فإن الحكيم القادر المختار لا يفعل شيئًا إلّا ما يكون فيه مصلحة وكمال؛ كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿٢٧﴾﴾ [صٓ: الآية 27]، أي ستروا الحق بأحكام خلقيتهم، فلا يدركون الحقّ في كل شيء ولا يدرك ذلك الحسن الكامن والكمال المتعلّق به إلّا من أُزيلت عنه أحكام خلقيّته الغالبة عليه، وانفتح بصره الباطن المضاف إلى سرّه، فبذلك البصر الذي انفتح بحكم فبي يبصر ويشاهد ذلك الحسن الكامن، وهو معنى قوله: شهدته به، وحينئذ كل شيء يراه غيره قبحًا يشاهده هو بذلك البصر حسنًا جميلاً، فذلك الحسن الكامل الكامن غمض عن إدراك بصيرة العقل التي لم يزل عنها بعد حكم كدورة الخلقية وعماها عن درك آثار الحقية، وهذا المعنى ذكره في ثلاث أبيات من أوّل هذه القصيدة، فهذه الأبيات التسعة تضمّنت قسمًا عشرة بالحب وأطواره، وبالتجلّي وخواص أوصافه وآثاره، وجواب القسم هذا البيت الآتي، وحصر المقسم عليه في خمسة أنواع راجع كلّها إلى شيء واحد وهو أن لا محبوب له غير هذه الحضرة، ودليل الحصر تقديم الضمير مثل قوله تعالى: ﴿وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 5].

لأنتِ مُنى قلبي، وغايةُ بُغْيَتي، وأقصى مُرادي، واختياري وخِيرتي

غاية الشيء: مداه ونهايته، والبغية: المطلب المتجاوز في طلبه حدّه، يقال: بغيت الشيء إذا طلب أكثر مما يجب من الطلب، وقيل: هي بالكسر ما تبغيها،

وبالضم: الحاجة نفسها، **وأنهى النهاية**: غايتها التي لا يكون بعدها غاية، والمراد: المحكوم عليه بأن ينبغي أن يوجد، **والاختيار**: يستعمل تارة في طلب ما هو خير فعله، وتارة فيما يراه الإنسان خيرًا أو لم يكن، والمراد الثاني، **والخيرة**: الحالة الحاصلة للمستخير من الخير.

المعنى: اعلم أن مطالب المحب في الحب منحصرة في خمسة أقسام، مبدأها: المُنْيَة، وهي تقدير المحب في نفسه، أو في قلبه الوصول إلى حضرة محبوبه من غير أن يتّصل به سعي وجدّ وجهد منه، **والثاني**: البغية، وهي ما يتّصل به سعي وجد وجهد متجاوز حدّه، ولكن من غير تيقّن بحصوله وجزم فيه، **والثالث**: أن يكون المحبوب ووصله غاية المراد، بحيث يكون جازمًا على وجدانه، ولكن ربما يرى خيريّته فيه، وربما لا يرى؛ فإنّ كثيرًا من المرادات لا يطابق رؤية خيريّته، وكثيرًا يتيقّن بوجدانه وبعدم رؤية خيرية فيه مثل كون ملابسة أحكام الطبيعة مراد بعض من غير رؤية خيرية فيه آجلاً، بل رؤية عدم الخيرية فيه بناءً على الإيمان بتبعاتها، فكان كونه مراده أعمّ من أن يرى فيه خيرية أولاً، **والرابع**: أن يكون مراده وهو متيقّن وجدانه، ويرى خيريّته الحقيقية فيه، لكن رؤية الخيرة أعمّ من كون الخيرية فيه في نفس الأمر، **والخامس**: كون مراده ورؤيته خيريته فيه مطابقًا لما هو الواقع في نفس الأمر، فحلف بهذه الأيمان الغلاظ في تسعة أبيات أن مطالبي المحصورة في خمسة أنواع منحصرة في حبّك وذاتك، فمُنِيَ قلبي ليس إلّا أنت، وحبك وغاية بغيتي ليس إلّا حضرتك، وأنهى مرادي وغايته ليس إلّا وجهك الكريم، ومتعلق رؤيتي الخيرية ليس سواك، وحقيقة خيرتي ليس إلّا فيك وفي حبّك، والتحقق بحقيقة جمعيتك.

وخَلعُ عِذارِيَ، فِيكَ فَرْضي وإنْ أبى ... اقْتِرابِي قومي والخلاعةُ سُنَّتِي

العذار: اسم لما يجعل على رأس الدابّة ينزل على خدّيه ويشدّ تحت حنكيه وعليه المقود، **وخلعه**: رفعه عنها فتمشى وترعى على مرادها، فاستعير به عن المنخلع عن أحكام العوائد ورسوم الخلائق، وعن المنطلق عن قيد نواميس نظر الخلق وعن المبالاة بالملامة ونحو ذلك، وغلام بيّن الخلاعة هو الذي خلعه أهله، فإن جنى لم يطالبوه بجنايته، والفرض في الأصل قطع الشيء الصلب كقطع الحديد مثلاً، وفي الشرع هو كالإيجاب لكن الإيجاب يقال اعتبارًا بوقوعه وثباته، والفرض

اعتبارًا بقطع الحكم به، **والسنّة**: الطريقة والسيرة، **والإباء**: شدّة الامتناع، والقرب والاقتراب متقابلان مع البعد، ويستعملان في الزمان والمكان والنسبة والحظوة والرعاية والقدرة، والمراد هنا النسبة والحظوة، وأفادت الواو في قوله: وإن أبى استمرار فرضيّة خلع عذاره، وكون الخلاعة سنّته على تقديري طول السلامة وقصره.

يقول: ومع أن أماني قلبي ومنتهى سعيي وقصدي وأنهى مرادي واختياري وخيرتي منحصرة فيك، فإن انخلاعي عن آثار غيرك وانقطاعي عما سوى حكمك وأمرك وانطلاقي عن قيود رسوم الخلق وعاداتهم وخلع عذاري في كسر نواميس الخلق ومواضعاتهم ومراعاتهم جميع ذلك فرض عليّ وواجب لديّ في مذهب الحبّ وشرعه، بحيث أرى وأتيقّن أن رعاية هذا الانخلاع والانطلاق وخلع العذار والملازمة عليها مستلزم لهدايتي وكمالي وإهمالها موجب لنقصي وضلالي، وكذلك طريقتي الحسنة وسنّتي المستحسنة التي لا أرغب عنها وأستمرّ عليها ولا أترك شيئًا منها إنما هي معاملتي مع هؤلاء المترسمين من الزهّاد والعبّاد المقيّدين بالرسوم المعتادة وما تعاهدوه من الاصطلاحات والعلوم بحسب الوضع والعادة بعدم الالتفات إليهم وكسر نواميسهم والردّ عليهم بحيث حملهم ذلك على أنهم نفوني بالكلية عن فريقهم ورموني بالفسق والخروج عن طريقتهم، فأنا أستمرّ على ملازمة هذا الفرض والسنّة سواء رغب قومي من هؤلاء المترسمين العادية الظاهرية في أن يقتربوا مني، أو أبوا وامتنعوا عن اقترابي، وأعرضوا لذلك عنّي.

قلت: سمعت بعض الأفاضل من الفقراء، قال: سمعت شهاب الدين ابن السنبلي، قال: رأيت الشيخ شرف الدين ابن الفارض رحمه الله في النوم وهو يملي عليّ عند روايته هذا البيت المشروح، ويقول: خلعت عذاري واعتذاري لابس الخلاعة مسرورًا بخلعي وخلعتي، ومعناهما متقارب.

ولَيسوا بقَومي ما استعابوا تَهتُّكي، فأبدَوْا قِلًى واستحسنوا فيكِ جفوتي

القوم: الجماعة من الرجال دون النساء في الأصل، ولذلك قال تعالى: ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ [الحُجرَات: الآية 11]، وقال زهير:

وما أدري وسوف أخال أدري   أقــوم آل حــصــن أم نــســاء

وفي عامّة آيات القرآن استعمل فيهم جميعًا، **والعيب** والعاب: الأمر الذي يصير به الشيء عيبة، أي مقرًّا للنقص والسين فيه هٰهنا سين الوجدان لا الطلب، وكذا سين واستحسنوا، **والتهتّك**: تشقّق الستر، **والهتك**: شقّه عن ما وراءه، **والجفوة والجفاء**: إذهاب الخير من الجفاء، وهو ما يرمي به الوادي، **وما في ما** استعابوا ما دام، **والفاء في** فأبدوا للتسبب، فإن استعابة التهتّك وإبداء القلى يصلح أن يكون كل واحد منهما سببًا للآخر.

يقول: وهذه الطائفة من أهل الظاهر المترسّمين ما هم من قبيلتي وأهل نسبتي ما داموا يجدون ويعدون هذا التهتّك ، يعني كسر النواميس ورفع أحكام الرسوم والعادات وعدم التقييد بظواهر العلوم والاعتقادات عيبًا ونقصًا في طريق الحب، واستحسنوا جفاء اللّوم واللّوم والقدح والتشنيع في عشقك، ورمي بالبطالة أو الفسق والإباحة والزندقة ونحو ذلك، ويحتمل أن يكون **ما** في ما استعابوا موصولة بدلاً من ضمير الجمع في ليسوا، ومعناه وتقديره: وليسوا الذين استعابوا تهتّكي بقومي، وهذا الوجه أوجه عندي، وهذه الطائفة الذين نفى أنهم قومه هم شرّ الفتية الذين ذكرهم فيما تقدم، والله الهادي.

وأهليَ، في دين الهوى، أهلُهُ، وقد رضُوا ليَ عاري، واستطابوا فضيحتي

أهل الرجل: من يجمعه وإياهم نسب أو دين أو بيت أو صناعة أو بلد أو ضيعة، ثم تجوز به فقيل: أهل الرجل من تجمعه وإيّاهم نسب، ثم تعورف في أسرة النبيّ ﷺ، وقد تعبّر به عن المرأة، والمراد هنا أهل الدين والنسب والطريقة والبلد جميعًا، **والعار**: ما يلحق الرجل في ظهور مذمّة ما منه، **والفضيحة**: استكشاف شيء من المساوىء، **واستطبت الشيء**: وجدته طيّبًا، ولام لي يتعلق برضوا بتضمين أثبتوا، والواو في قوله: وقد رضوا للحال.

يقول: هؤلاء المترسمة الظاهرية ما لم يترقّوا عن حضيض التقليد، ولم ينطلقوا عمّا هم فيه من التقييد، ولم يدخلوا في طريق الحبّ، ولم يخرجوا من مضيق النفس إلى فضاء القلب ليسوا بأهل ديني ونسبي وأسرتي وحسبي، بل أهلي وحسبي ونسبي في شرع الحب إنما هم أهل الحب حال إثباتهم لي عاره كسرًا للنواميس، ووجدانهم انكشاف مذمّة الخلاعة طيبة ملائمة، فلم يظهروا لي بوصف الوشاية ولا بصورة اللّوم، فهم أهلي لا أولئك القوم.

فمَن شاءَ فليغضبْ، سِواكِ، ولا أَذًى إذا رضِيَتْ عنّي كِرامُ عشيرتي

العشيرة: أهل الرجل الذين يتكثر بهم، أي يصير بهم مثل العدد الكامل الذي هو العشرة، قوله: فمن شاء فليغضب سواك فلا أذًى، جملة شرطية جوابها: فلا أذًى، وشرطها: فمن شاء، والفاء في قوله: فمن شاء للتسبيب، يعني: بسبب استمراري على معاناة الحبّ والظهور بأحكامه ومقتضياته من شاء فليغضب سواك، فلا يضرّني غضبه، وقوله: إذا رضيت عني كرام عشيرتي، يعني: العشاق وأهل التوحيد والعرفان شرطية أخرى جوابها محذوف وهو تمام هذا البيت، فإن في هذا البيت تضمين شعر العرب الأوّل، وهو قولهم: إذا رضيت عنّي كرام عشيرتي، فلا زال غضبانًا عليّ لئامها.

يعني: مَن أراد فليغضب عليّ سواك من أهل اللّوم واللؤم الذين هم شرّ الفتية والمترسمة الظاهرية بسبب استمراري على الظهور بمقتضيات الحبّ وبمقضياته وتطلّعي بالكلّية إلى حضرة محبوبيتك، فلا ضرر لي من غضبهم، كما لا نفع لي في رضاهم إذا كان كرام أهل نسبتي من أهل الحب والتوحيد والعرفان راضين عنّي بما أعاينه من الخروج عن أحكام العقل والتقيّد بمقتضيات العشق ومقاساة بلائه ومعاناة عنائه، فليكن هؤلاء شرّ الفتية من أهل اللّوم واللؤم غضابًا عليّ دائمًا، فإني فارغ عنهم وعن رضاهم وغضبهم وحرّ عن رقّ التلفّت إليهم، وهم ـ أعني المترسمة الظاهرية ـ من الزهّاد والعبّاد معذورون عندي في إنكارهم عليّ ولومهم إيّاي، فإنهم ما وقفوا إلّا على بعض أوصافك، ولم يكن سبب فتنة تركهم بعض حظوظهم العاجلة وموجب ميلهم وتوجّههم إلى حضرتك إلّا بعض محاسنك لا كلّها، فهم طالبوك من حيث لطفك وإحسانك ورحمتك وجنانك وإنعامك وامتنانك راغبين في آثار هذه الأنواع من أوصافك وطالبين نتائجها من مقدّمات رحمتك وما يتبعها من أوصافك، هاربين من آثار قهرك وهجرك وعتابك وعقابك وعذابك إلى آثار حلمك وعفوك وغفرانك ورضوانك، فبعضهم يميلون إليك من حيث عزك وغناك ووحدانيّتك وفردانيّتك وجلالك، وبعضهم يتوجّهون إليك من حيث جمالك وبهجتك وبهائك وسنائك؛ وأما أنا فأقول: كل شيء من المليح مليح، فكل ما يبدو منك من لطف أو عنف أو نعمة أو نقمة أو منحة أو هداية أو غواية أو إنعام أو إيلام أو تقريب أو تبعيد جميع ذلك سبب مزيد فتنة حبّي وموجب الامتلاء من عشقك كليّة قلبي ولبّي، وعلّة غلبة بلية عشقي ومستلزم

قوة شوقي لكمال تيقّني بأن ذاتك الأقدس كلّها كمال لا نقص فيها، وحكمة لا هزل ولا جهل يلحقها ويدانيها، وكل ما يبدو من الحكيم الكامل الدائم الحضور لا بدّ وأن يكون له جهة كاملة إلى الكمال ومحبوب بالنظر إلى نسبته إليها، فكل ما يفعل المحبوب محبوب؛ ولأن مَيْل هؤلاء النسَّاك الظاهرين إلى بعض محاسنك المذكورة إنما كان بناءً على تعلّق حظوظ نفوسهم في الأجل بتلك المحاسن من حيث آثارها وآثار آثارها، لا من حيث أعيانها. وأمّا أنا، فشغلي بالحبيب بكل وجه أحب إليّ من شغلي بحالي، فلهذا أقول في هذا البيت:

وإنْ فَتَنَ النُّسَّاكَ بعضُ محاسِنٍ لديكِ، فكُلٌّ منكِ موضعُ فِتنتي

النسّاك: جمع ناسك وهو العابد، والنسك: العبادة، وقوله: **فكل منك**، أي كل شيء ابتداؤه وانتشاؤه منك من جميع آثار أسمائك وصفاتك هو موجب انبعاث فتنة الحبّ في قلبي، وعين ذاتك المسمّاة بجميع الأسماء والمتّصفة بجميع الصفات من حيث إن إضافة جميعها إليها على السواء هي متعلق عشقي، لا الصفات المقيّدة ببعض الأحكام والآثار بحيث تحيّرت في أمر حبّي حتى لم أهتدِ إلى تعيين وصف من محاسنك يكون ميلي إليها أقوى وأظهر؛ وذلك لأن كل ما تعين في نفسي شيء بحكم بأن قوّة ميلي إليه أحقّ يبدو في الحال حكم وصف ومعنى آخر يحكم بكون الميل وشدّته إليه أولى، بل أشاهد الموجب والحاكم المطلق في كل واحد ساريًا وأعاينه موجبًا مطلقًا لما أعاينه.

وما احترتُ، حتى اخترتُ حُبّيكِ مذهبًا فواحيرتي، لَوْ لَمْ يَكُنْ فِيكِ خِيرتي

احترت: تردّدت في الأمر بحيث لم أهتدِ إلى ما اختاره أو إلى حقيقته، وصوابه يقال منه: حار يحار حيرة واحتار واستحار مثله.

يقول: وإنما كنت قبل اختياري حبّك أن يكون لي مذهبًا وطريقًا مهتديًا إلى صواب كل أمر يسنح لي غير متردّد ولا متبلّد في اختيار أصوبه وأحقّه للشروع فيه إلى أن ورد عليّ وارد اختيار حبّك وأخذي إيّاه مذهبًا وطريقًا، وحينئذٍ سلب حبّك لبّي وحيّر هواك عقلي وقلبي، بحيث لم أهتدِ إلى خير سوى هواك، ولم أسترشد إلى غير دون من يدين بولاك ولا سكن قلبي إلى معنى وصفة من صفاتك ولا يبلّ شوقي واشتياقي اعتبار معيّن من اعتباراتك، ولو لم تكن حيرتي هذه فيك وشغلي

بك عمّا يغاير معنى من معانيك، واحيرتي في بيداء الأهواء المردية، ويا حسرتي على فوات البقاء والأشياء المبقية.

تنبيـــه:

ثم إنه لما بثّ أحواله اللّاتي أوجبها الحبّ واقتضاه في مراتب طوره الأول، وبالغ في ذكر كمال تحقّقه بحقيقة الحبّ وتمكينه إيّاه بكمال قابليته أن يتصرّف في ظاهره وباطنه بالإفناء بحيث ما أبقى منه بقيّة حظّ ولا صفة في مبلغ علمه أصلاً، وأكد ذلك بالشاهد واليمين.

رجعت حضرة المحبوب تردّ عليه وتكذّبه في تعميم دعوى تحقّقه بحقيقة الحبّ وتمكينه إيّاه من كمال التصرّف فيه بالإفناء، وذلك الردّ عليه كان منسحبًا على إحاطة علمها بجميع ما تضمّنته نفس المحبّ، والتي فنيت منها وما بقيت كامنة مخبية في زوايا باطنه مخفيّة عن المحب، ثم نبّهته بما خفيت عليه، وبالخبايا في زوايا باطن نفسه من الحظوظ التي ما تفرغ المحب لفنائها لخفائها عليه، فذكر ذلك في تسعة عشر بيتًا بلسان التنبيه، والتذكير والهداية إلى تلك الخبايا المذكورة، فيقول أولاً بلسان الردّ عليه في تعميم دعواه:

فقالت: هوى غيري قصَدتَ، ودونَه اقـ ـتَصَدتَ، عميًا، عن سواء محَجّتي

القصد في الأصل: استقامة الطريق، والاقتصاد: أخذ الوسط بين الإفراط والتفريط، والعمى يقال في افتقاد البَصر أو البصيرة، يقال في الأول: أعمى، وفي الثاني: أعمى، وعمّ العمى فعيل بمعنى فاعل، **والمحجّة**: جادة الطريق، وقوله: **عميًا** منصوب على الحال من اقتصدت، أي وقفت في أثناء طريق الحبّ حال عماك عن سواء طريق تحقيقه، وقد حذف المضاف في محجّتي، أي محجة حبي.

يقول: لما أبثثتها ما نزل بي من مقتضيات الحبّ، وأنهيت إليها ما لقيت من برحائه وشدّته، وأكّدت ذلك مصحّحًا بالأيمان الغلاظ، ردّت عليَّ عقيب ذلك كلّه ما قلته وادّعيته، وقالت: إنك في حبك الذي ذكرته ما قصدتني، بل قصدت سواي، وعند مقصدك هذا وقفت في أثناء طريق الحبّ ووسطها حال كونك عميًّا عن حقيقة محجّة الحب؛ لأن مبدأ طريقه أن يكون مرمى طلبك ومنتهى مقصدك نفسك وحظوظها ولذاتها، بحيث لا يتجاوزها أصلاً، ووسطها أن يكون مقصدك

محبوبًا سواها لكن من جهة كون ذلك الغير ذريعة لنَيْل حظوظ نفسك الكامنة المتعلّقة بذلك المحبوب بحيث ترضى بترك الحظوظ واللذّات التي لا تتعلق بذلك المحبوب لتنال كمال الحظوظ المتعلقة به نحو لذّة مشاهدته وسماع خطابه المستطاب وغير ذلك، وحينئذ لا يكون مطمح نظرك أيضًا في الحبّ إلا نفسك، ومنتهى طريق الحب إفرادك محبوبك بالكلّية عمّا سواه في المحبوبية والمطلوبية مخلصًا من جميع الشوائب، وحيث كنت متطلّعًا إلى شيء من حظوظك الخفيّة والبقية منها؛ لا جرم كنت مقتصدًا لا سابقًا في الحب ولا ظالمًا.

وغـرّكَ، حتـى قُـلتَ مـا قُـلْتَ، لابِسًـا بِـهِ شَـيْـنَ مَـيْـنٍ، لَبْـسُ نَـفْـسٍ تـمـنّـتِ

غرّك، أي: أصاب غربك، أي غفلتك، **والشَّين**: العيب، **والمَين**: الكذب، والمنقول من نسخة مقروءة على الناظم رحمه الله، لبس: مرفوعة السين، وقد ذكر فاضل من أكابر المحقّقين في إظهار محتملات وجوه الإعراب في هذا البيت ثلاثين وجهًا يطول ذكرها، واخترنا منها أن يكون لبس فاعل غرّك، وما قلت مفعول قلت، ولابسًا حال من ضمير التاء فيه، وشَيْن مفعول لابسًا.

فالمعنى: على هذا يقول أن نفسك الملهمة فجورها وتقواها مقيّدة بأحكام الطبيعة ومنصبغة بآثار المراتب الكونية وخصائص الخلقية، وغلبة هذه الآثار والأحكام عليها ومحجوبة بها عني وعن حقيقة حبّي ومقتضياتها، وعن سرّ عزّة حضرة محبوبيتي وشدّة امتناعها عن تقريبك ما دام أثر من آثار أنانيتك وصفات خلقيّتك باقيًا وظاهرًا فيك ومضافًا إليك، وهي أعني نفسك بحكم هذا الاحتجاب، واللبس عن مقتضيات حبّي وعزّة محبوبيتي تمنّت أن تفوز برتبة حقيقة حبّي التي هي أعلى المراتب، وبحصول وصلي وقربي الذي هو أكمل المطالب مع بقاء شيء من صفات خلقيّتها وآثار كونها وأنانيتها، وظنّت بحكم هذا الالتباس أن تصل بفناء شيء من حظوظها الزائلة الناقصة المتعلقة بغيري إلى حظوظها ولذّاتها الدائمة الكاملة المتعلقة بي من لذة رؤية وسماع ونحو ذلك؛ فلا جرم غرّك احتجاب نفسك المتمنية الواقفة في وسط طريق حبّي والمخفية عليها سواء سبيل نهايته وغايته، حتى قلت ما قلت في هذه الأبيات المتقدمة من الإطلاق في دعوى التحقّق بحقيقة حبّي، ومن جمعك بين ادّعاء ترك جميع الحظوظ فيه وتمكينك الحبّ من

كمال التصرف والتأثير فيك ورفع آثار المباينة والامتياز عنك، وبين طلبك إبقاء وصف منك وتوقّعك لذّة رؤية وسماع المكذبين إيّاك في إطلاق دعواك التي هي التحقّق بحقيقة حبّي وتركك جميع الحظوظ وتمكينك الحبّ من كمال التصرّف والتأثير فيك، وزيّنت الكلام وزوّقته بالفصاحة، وقولك وكلامك المتناقض المزوّق كان في حال كونك لابسًا، أي ساترًا في دعواك بذلك الكلام المزوّق عيب كذب دعواك، وتناقض في الإخبار بحقيقة مقصدك ومرماك في أن حبك إياي مخلص عن شوائب الأغيار، وطلبك لذّة رؤية وسماع وبقية تلذّذ بها منها لابسًا هذا العيب الفاحش والكذب الظاهر على من يحيط علمه بسائر سرائرك وجميع ضمائرك.

وفي أنفَسِ الأوطارِ أمسَيتَ طامِعًا بنفسٍ تعدَّتْ طَوْرَها، فتعَدَّت

أنفس: أفعل من النفيس وهو الذي له خطر ونباهة تضنّ النفس به لخطره ونباهته، **والمنافسة: مجاهدة النفس لنَيل ما فيه نفاسة، والوطر**: الحاجة المهمّة، وأمسى من أخوات كان معنًى وعملاً، **والطمع**: نزوع النفس فيما تشتهيه، **وتعدّت** الأول: بمعنى جازت، والثاني بمعنى جارت، **والطور**: من طوار الدار وطورها وهو ما اشتدّ معها من البناء، واستعمل في الحدّ فقيل: عدا طوره، أي جاوز حدّه، ويقال: فعل كذا طورًا بعد طور، أي: تارة بعد تارة، والباء في قوله: بنفس للآلة، والفاء في قوله: فتعدّت للسببية.

المعنى: يقول: النفس هي المطية التي يبلغ بها المرء إلى أعلى مطالبه في أولى مذاهبه ما دامت مرتاضة مهذّبة غير جامحة ولا جانحة لعطب راكبها، ولا مائلة إلى معاطبها، ولا متعدّية حدّ سيرها ولا جائرة عليه بالتجاوز فوق طورها، وأنت أيها المغرور بهذه المطية الرديّة والتباس المذهب المستقيم عليها واحتجابها عن الطريق القويم الذي يجب عليك أن تغشاها وتسلك فيها أمسيت طامعًا في أنفس الحاجات وقضاء أهم المهمات الذي هو حبّي وطلب وصلي، وبغية قربي بهذه النفس الخسيسة التي تعدّت طورها بالدعوى والغرور وبالقول الزور، بحيث صار ذلك التجاوز عن حدّها سببًا لظلمها عليك بتغريرها إيّاك وتلبيسها حقيقة مبتغاك، حتى آل أمرك إلى التأخر عن البلوغ عن المقصد الصحيح والحرمان عن الفوز بالمطلب الصحيح.

وكَيفَ بِحُبّي، وهو أحسَنُ خُلّةٍ تفوزُ بدعوى، وَهْيَ أقبَحُ خَلّة

كيف: كلمة استفهام يسأل عن كيفية الشيء، وتستعمل في نفس الاستخبار على سبيل التنبيه أو التوبيخ، وهو المراد، **والخلّة** ـ بالضم ـ: الحبّ، وبالفتح: الخصلة هٰهنا، **والفوز**: الظفر بالخير مع السلامة، **والدعوى**: بمعنى الادّعاء هٰهنا، وهو أن تدّعي شيئًا أنه لك صدقت أم كذبت، **والباء في قوله**: بحبي وبدعوى متعلقة بتفوز، لكن في الأول للتعدية، وفي الثاني للاستعانة، والواوان في وهو وهي كلاهما للحال، بيان هيئة الفاعل والعامل فيهما تفوز.

يقول: إن الدعوى إذا صدق فيها المدّعي هي من جملة القبائح لتضمّنها رذائل خسيسة منها الكبر والعجب والكذب أيضًا من جهة الحقيقة؛ لإضافته إلى نفسه ما ليس له، كالملك والفعل والقول والحال، فإن جميع ما ذكرنا في الحقيقة ليس إلّا للفاعل الحقّ الذي لا شريك له في شيء من ذلك. وأمّا إذا كان المدعي كاذبًا فيها، فالدعوى أقبح وأضرّ وأشنع لاستلزامها الغرور والتغرير، وكون المدّعي كمستسمن بورم ولابس ثوبي زور زيادة على الكبر والعجب، وأن الحبّ هو من محاسن الأوصاف والأحوال، وإن كان مجازيًا بحكم تعلّقه بالأغيار لاستلزامه فضائل نفيسة، وهي السخاوة والعفّة والشجاعة والإعراض عن الأغراض المتكثّرة المختلفة، وقطع التعلقات المتفرّقة المفرقة وجعلها تعلّقًا واحدًا وحدانيًا، فإن الحب يحمل المحبّ على بذل المال والنفس طمعًا في نيل وصل محبوبه، ويحمله على العفّة لشغله بطلب محبوبه ومطلوبه عن قضاء شهوته وتزهده في غير محبوبه من المال والجاه وغيرهما، ويشجعه بحمله على الخوض في غمرات الأهوال طمعًا في الوصال. وأمّا الحب الحقيقي المتعلّق بجناب قدسي وحضرة وحدتي، فهو الأجمل والأكمل لاستيجابه السعادة العظمى والسيادة الكبرى من القرب والوصل الحقيقي، والتحقّق بالكمال الأصلي، وإذا كان الأمر كما تقرّر فكيف تظفر أنت بحبّي حال كونه هو الأحسن والأكمل، وأنت متلبّس بحال جعلك الدعوى التي هي أنقص الخصال وأقبحها وأرذلها وسيلة وآلة في ذلك المقصد الأعظم الذي هو الظفر بحبّي، ولم يقدم على مثل هذا الأمر الوضيع الشنيع إلّا من كونه ضالًّا في سبيل طلبه جائرًا في تحقيق إربه جاهلاً بعلوّ مطلوبه درجة وبنقصان رتبة نفسه، مغرورًا بأمانيها الخسيسة وتلبيسنها، مغلوبًا في تغريرها وتدسيسها.

وأيـنَ الـسُّـهـى مِـنْ أَكْـمَـهٍ عـن مُـرادِهِ سَـهَـا، عَـمَـهًـا، لـكـنْ أمـانـيـكَ غـرّت

أين يبحث به عن المكان كمتى عن الزمان، **والسهى**: كوكب صغير عند بنات النعش يمتحن حدّة البصر برؤيته لخفائه، **والأكمه**: المولود مطموس العين، والعمَه بتحريك الميم وبالهاء هو التردّد في الأمر من التحيّر، وعن الأولى متعلّقة بأين المستعمل لفظه هٰهنا للإنكار، **يعني**: بعد مكان السهى عن الأكمه ورؤيته إيّاه.

وقوله: سها عن مراده صفة الأكمه، وعمَهًا مفعول له علّة لسها، وعن الثانية يتعلق بسها بتضمين معنى غفل، ولكن استدراك عمّا أنكر عليه من توهّم كونه محبًّا حقيقيًّا كالأكمه الذي يتوهّم أنه متمكّن من رؤية السهى، ومفعول غرّت محذوف، تقديره: لكن غرّتك أماني نفسك الكاذبة حتى حملك ذلك الغرور على توهّم تعلّقك بحبي.

يقول: إنك بعماك عن انحطاط قدرك ودناءة منزلتك لأجل غلبة أحكام الخلقية، والحدثان عليك وتطلّعك إلى حظوظ نفسك الخسيسة، وبجهلك عن علوّ مكانتي وجلال قدري وقدمي مثل أكمه مرتاد رؤية كوكب السهى، الذي هو بين الغيب والشهادة لعلوّ درجته خفي عن بصر أكثر البصراء غفل ذلك الأكمه عن مراد تمكّنه من رؤية السهى وغفلته مبنيّة على تردّده وتحيّره في تصوّر حقيقة السهى وعلوّه وعدم استعداده لذلك، وظنّه أن له قابلية لحصولي ما ارتاده مع بقاء حكم عماه الذي ولد في نشأته كذلك، وأين السهى عن ذلك الأكمه الغافل المتحيّر الجاهل ما أبعده عنه، وأنت كذلك أيها المولود أعمى من بطن أمّك التي هي الحضرة العلمية، وخرجت من مشيمتها إلى قضاء عالم الخلقية والحدوث ما أبعدك عن حقيقة حبّي مع بقية شيء من أنانيتك المحدثة المخلوقة السافلة الخسيسة، لكن أماني نفسك المتلبّسة بصفة اللّبْس والحجابية غرّتك، ولبست عليك حقيقة مطلوبك وطلبك وشرائط وصولك إلى مقصدك، حتى ظننت حبّ غيري أنه حبّي، وبناءً على ذلك الظن قد جاوز بك همّك قدمك.

فـقُـمْـتَ مـقـامًـا حُـطَّ قَـدْرُكَ دونَـهُ، عـلى قَدَمٍ، عن حظِّها، ما تخطَّت

القيام على أضرب قيام بالشخص تسخيرًا أو اختيارًا أو قيام بمعنى المراعاة للشيء والحفظ له وقيام بمعنى العزم على الشيء، وهو المراد هٰهنا، **والمقام**

ـ بالفتح ـ: يكون مصدرًا أو اسم مكان القيام، والثاني هو المراد، **والحط**: إنزال الشيء من علوّ، والقدر هٰهنا مبلغ الشيء من مال وجاه وعظمة ومنزلة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ﴾ [الأنعام: الآية 91]، أي: وما بلغوا مبلغ عظمته ومنزلته حتى يعرفوه بذلك كما ينبغي، ويقال: فلان دون فلان، يعني: قاصر عن رتبته فلم يبلغها في المال والجاه والعلم ونحوها، **والحظّ**: النصيب المقدور، ويقال: تحظّيت عن كذا إذا جاوزته بخطوك، وعلى يتعلق بقمت، **ومقامًا** منصوب على الظرفية، **والضمير في دونه** راجع إلى المقام، **وعن** يتعلق بتخطّت، وقوله: عن حظّها، أي: عن حظ نفس صاحبها على حذف المضاف.

يقول: إن متعلق همك ونظرك ودعواك مقام حقيقة حبّي، والتحقيق بحقيقة طلب وصلي وقربي، وهذا المقام متعالٍ ومنزّه عن التحاق شيء من أحكام الخلقية وآثار الغيرية وأوصاف البشرية به، فإنه لا يحتمل شيئًا من ذلك أصلاً، ودون هذا المقام مقام الروح المجرّدة البسيطة الوحدانية التي لا يلحقها حكم تعلّق بالأغيار أصلاً، غير أنها متّسمة بسِمَة الحدوث والخلقية والغيرية ودون مقامها مقام النفس المطمئنة التي هي ظاهر هذه الروح المجرّدة، والمتعيّنة منها لتدبير المزاج المسوّى، وإحكام أحكام تدبّره رعاية للمصلحة والحكمة الكلّية الإلٰهيّة لا لطلب حظ نفساني ولذة بشرية، ودون ذلك مقام النفس اللوّامة المعرضة عن حظوظها العاجلة الدنيوية لا الحظوظ الآجلة النفسانية الأُخرويّة، ودون ذلك مقام النفس الأمّارة المتطلّعة إلى الحظوظ واللذّات النفسانية والحيوانية العاجلة الدنيوية، وأن قدرك والحالة هذه من حيث غلبة النفس المطمئنة تارة واللوّامة مرة عليك منحط نازل عن قدر الروح الروحانية ومقامها الذي دون مقام التحقّق بحبّي، فأنت بدعواك وهمّك وتمنّاك قائم في مقام ادّعاء حبّي وطلب وصلي وقربي وبقدمك وحالك واستعدادك المعين لكل واحد منها قدرك ومنزلتك، واقف في مقام النفس اللوّامة والمطمئنة النازل مقام كليهما عن دون مقام حبي، أعني مقام الروح الروحانية ووقوفك في هذا المقام ما هو إلّا على قدم طلب حظوظك بحيث ما تخطّت قدم حالك عن حظّك خطوة ولا ترقّت عن توقع لذّاتها ذرة.

ورُمْتَ مَرامًا، دونَه كم تطاولت، بأعناقِها، قومٌ إليهِ، فجُذّت

الروم: الطلب، **والمرام**: المصدر، ويقال: **تطاول** فلان بعنقه إلى فلان أظهر الطول، **والعنق**: بين الرأس والكتفين طولاً، والجمع أعناق، **والجذّ**: قطع

الشيء وتفتيته، ويستعمل في القطع وهو المراد، ومرامًا مفعول رمت والباء لتعدية تطاولت، وكذا إلى، والضمير في إليه عائد إلى مرامًا، وفي جذت إلى الأعناق.

يقول: إنك فيما قلت وادّعيت طلبت مطلبًا منيعًا، وقصدت مقصدًا عزيزًا هو جناب وصلي وحقيقة حبّي الذي قد تطلّعت إلى دون ذلك الجناب، وأنزل منه مقامًا ورتبة وهو لامع من لوامع أسمائي وصفاتي، وبادٍ من بوادي سرّ جمالي وشعاع من أشعة أسراري قوم من الطالبين وجمع من الراغبين، فانقطعت آمالهم دون الوصول إليه، وانتهت آجالهم قبل الدخول عليه.

قلت: أشار بهذا إلى أقوام دخلوا في الطريق وشرعوا في السير وشاموا برقَ الحب وخاضوا في نهر طوره الأول، وانتهضوا لطلب الوصل، فلمّا توسّطوا النهر غمرهم سيول قهر البلاء والعناء وقهرهم شمول ضرّ الفناء، بحيث عاموا في مسيلِ الرّدى والموت حتى أدركهم الغرق، وحاموا حول حمى الهلك والفوت حتى أهلكهم الحكم الذي سبق.

أتيتَ بُيوتًا لم تَنَلْ من ظُهُورها، وأبوابُها، عن قَرْعِ مِثلِكَ، سُدّتِ

النيل: ما يناله الإنسان، يقال: نلته إنالة نيلاً، **وظهور البيوت**: هي ما وراء وجوه أبوابها من قولهم: هم أقران الظهر للذين يأتون من ورائك، **والقرع**: ضرب شيء على شيء، والمثل أعمّ من الندّ المختص بالمشاركة في الجوهرية، والشكل المختصّ بالمشاركة في القدر والمساحة، والشِّبه المختص بالمشاركة في الكيفية، والمساوي المختص بالمشاركة في الكمية، والمثل عام في جميع ذلك، ولهذا لما أُريد نفي المشاركة من جميع الوجوه، قيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: الآية 11]، **وأصل السدّ** أخذ ثلمة الجدار، واستعمل في مدارك الخلل، ثم استعمل في غلق الباب والمنع عن الدخول، وهو المراد هٰهنا، وحرف عن متعلق بسدّت بتضمين معنى منعت.

المعنى: اعلم أنّ كلّيات مراتب الوصل بالتجلّي ثلاث كل واحدة تشتمل على مراتب شتّى جزئية، **أحدها**: التجلّي الفعلي، **والثاني**: الأسمائي، أو قل الصفاتي، **وثالثها**: الذاتي، أو قل الظاهري والباطني والجمعي بينهما، وكل واحد منها له باب مخصوص لا يمكن الدخول فيها إلّا من ذلك الباب.

أمّا باب **التجلّي الفعلي والظاهري**، فإنما هو الحبّ المفني العبد عن رؤية فعله وعن إضافة الحكم والتأثير إلى نفسه بعد إزالة جميع أحكام الانحرافات عن قوله وفعله واعتقاده، وتحققها بالوحدة والعدالة بحكم ملازمة الأمر والنهي الشرعي، والتزامها أحكام الشريعة والطريقة بحكم الإرادة على نحو ما عيّن له مراده الذي هو شيخه ومقتداه بعد حمل النفس على الإعراض عن جميع الأغراض العاجلة والآجلة حتى عن رؤية هذا الإعراض وإضافته إليها.

وأمّا باب **مرتبة التجلّي الصفاتي أو الباطني**، فإنما هو الحب المفني السالك عن جميع صفاته الظاهرة فيه والباطنة النفسية والروحية، وعن رؤية شيء منها مضافًا إليه بحيث لا يداخله في إظهار شيء منها حظ نفساني أو روحاني حتى عن طلبه وحبّه، وإضافة ذلك إليه.

وأمّا باب **التجلّي الجمعي الذاتي**، فإنما هو حب ذاتي حقيقي يفني السائر عن عينه وأنيته الذي كان اسمه ورسمه ووصفه تابعة لتلك الأنية، والدليل على كون الحبّ في مراتبه باب هذه البيوت، قوله: «**حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه وبصره**»[1] الحديث، وقرع هذه الأبواب إنما يكون بعزم صحيح على الخوض في لجج الفناء والتسليم والانقياد لجميع أحكام الحبّ ومقتضياته وعدم التلفّت والتطلّع إلى شيء سوى المحبوب من حظ النفس والروح وأحكام البشرية والخلقية بالكلّية، فلم ينفتح باب من هذه الأبواب بدون هذا النوع من القرع، فكل من قرعه بسوى ذلك يبقى الباب مسدودًا ويرجع القارع عنه مخيبًا مردودًا، فإذا عرفت هذا، فنقول:

إنك أيها المدعي أتيت بقدم همّك وتمنّيك بيوت مراتب وصلي التي هي تجلّيات أسمائي وصفاتي، وقرعت هذه الأبواب بِيَد هواك وتمنّيك ودعواك متطلّعًا إلى الغير ومتلفتًا إلى السوى الذي هو عين حظوظك، وهذه الأبواب لم تفتح أبدًا بقرع مثلك ومثل قرعك الغير المناسب لهذه الأبواب، بل هي تسدّ بهذا القرع أقوى سدّ، وتمنع أشدّ منع ولا يقدر أحد أن ينال بيتًا من هذه البيوت من ظهره الذي هو ثبوت آثار الغيرية وبقايا بقيّة من أحكام الخلقية، ورؤية شيء من ذلك، والخلوّ عن الحبّ المناسب لكل مرتبة من المراتب المذكورة.

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

وبينَ يدَي نَجْواك قدّمتَ زُخْرُفًا تـرومُ بِـهِ عِـزًّا، مَـرامِيـهِ عَـزّتِ

قوله: بين يديك يستعمل في الزمان، ومعناه: متقدمًا لك، وفي المكان معناه: قدامك وقريبًا منك سواء كان المكان صوريًا أو معنويًا، والمراد هٰهنا المعنوي، **والنجوى**: أصله المصدر، ومنه ناجيته، أي: ساررته، **والزخرف**: الزينة المموّهة، قوله: بين يدي نجواك ظرف قدمت زخرفًا، والباء في به للاستعانة، والضمير فيها راجع إلى الزخرف، وفي مراميه إلى عزًّا.

يقول: وقدمت قدام سدّ تمنيك وطلب حظّك وهواك دعوًى وكلامًا مذوّقًا ظاهره مزين بالفصاحة وباطنه، ومعناه بلا طائل بل غرور وباطل، أعني جعلت هذا الكلام المذوق والدعوى المموّه آلة ووسيلة تطلب به عزًّا، أي رتبة عالية وحالة منيعة من أن يغلبك شيء أو يقهرك أمر، وهو قربي ووصلي وحقيقة حبّي الذي مواضع إصابة المقصود منه امتنعت عن الإدراك والوصول إليه جدًّا، فإن حواليها حصن منيع من حكم «سبحان مَن لا يوصل إليه إلّا به»، وحرز حريز من مقتضى نصّ ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: الآية 91].

وجئتَ بوَجْهٍ أبيضٍ، غيرَ مُسْقِطٍ لِجَاهكَ في دارَيْكَ خاطِبَ صفوتي

البياض: لون باسط ناشر لضوء البصر، كما أن السواد قابضه، ولهذا المعنى ظهر التضادّ بينهما، وتقول العرب: إن البياض أفضل الألوان والسواد أهولها، والحمرة أجملها، والصفرة أشكلها؛ ولما كان البياض عندهم أفضل الألوان عبّروا عن بدوّ فضيلة شخص عند شخص، وعن عدم تدنّس عرضه بمعاب ورذيلة ببياض وجهه عنده، فقيل: فلان أبيض الوجه بين قومه.

وأمّا إذا لم تبد منه فضيلة، بل بدا بوصف الحرمان عن الفصائل عند القوم، فإنه يقال: فلان أسود الوجه عند القوم، ولهذا المعنى قيل: الفقر سواد الوجه في الدّارين، حيث إن الفقير هو الذي لم يضف شيئًا من أوصافه الظاهرة والباطنة والفضائل الدينية والدنيوية إلى نفسه، بل يضيفها إلى فعل موجدها وإيجاده إيّاها فيه شاء أم أبى، ولم يبدو الفقير أيضًا بشيء من الفضائل بين أهل الدنيا وبين أهل الآخرة لاستغراقه في بحر الفناء والمحو وخلوّه بالكلّية عن عينه وأثره، فكان أسود الوجه عند نفسه وعند أهل الدنيا وعند أهل الآخرة، لذلك كان الفقر سواد الوجه في الدارَيْن، **والخطب** والمخاطبة والتخاطب: المراجعة في الكلام، ومنه الخطبة

بالضم والكسر لكثرة تراجع الكلام فيها، لكن الخطبة تختصّ بالموعظة والنعت منه خاطب وخطيب معًا، وبالكسر يختصّ بطلب المرأة، والنعت منه خاطب لا غير، والفعل منهما خطب يخطب، وقوله: **غير مسقط** منصوب على الحال، وخاطب صفوتي أيضًا حال بعد حال.

يقول: لما أبقيت من نفسك بقيّة وطلبت لذّتها من جهة البصر أوّلاً، ومن جهة السمع ثانيًا، ثم ادّعيت هذه الدعاوى وزوّقت الكلام وأظهرت الفصاحة فيها، علم بذلك أنك من حيث تلك البقية من نفسك صاحب وجاهة وطالب حشمة في دنياك وآخرتك؛ لأن من جملة خواص النفس أنها لا تخلو من ذلك أبدًا ما دامت بقيّة منها باقية ورتبة الاصطفاء والاجتباء الحاصلة من جانب جنابنا، أعني رتبة الولاية والمحبة الحقيقية تأبى الوصول إليها، مع غبار آثار الخلقية والأغيار على أذيال الأسرار، وأن الدنيا والآخرة مع جميع ما يتعلق بهما لا تزال متّسمة بسمة الخلقية والغيرية، فلا سبيل إلى رتب وصلنا وحقيقة حبّنا لمن له أدنى تعلّق بالدنيا والآخرة؛ بل سبيل طالب قربتنا وطريق خاطب صفوتنا التجرّد والتفرّد بالكلّية عنهما وعما يتعلق بهما، والتحقق بالفقر والخلوّ التام عمّا سوى حضرة محبوبيتنا بحيث يكون متحققًا بسواد الوجه من جهة فناء نفسه بالكلّية عينًا وأثرًا، فلا ظهور له بوصف الجاه والحشمة والفضيلة في الدنيا والآخرة لدى أهليهما؛ لأن ذلك الوصف لا يقوم إلّا بالنفس أو ببقيّة منها، وحيث لم يبق لنفسه ظهور عين ولا أثر لم يكن لصفة الجاه والحشمة والفضيلة محلًّا يظهر به، ويبدو في نظر أهل الدنيا والآخرة، فيكون هذا الفقير من هذا الوجه أسود الوجه في الدارين عند أهليهما؛ لعدم ظهور أثر بقية من نفسه وصفاتها عندهم، وأنت أيها المدّعي حقيقة حبّنا بإبقاء بقية من نفسك، وطلب اللذّة بها وبإظهار هذه الدعاوى وإضافة فضيلة الصبر والشكر، ورؤية المحنة منحة، والتحقّق بحقيقة السير والسلوك والفناء إلى نفسك لا إلى خالقها فيك حالك تحكي بأنك غير مسقط لجاهك في داريك، وغير متحقّق بسواد الوجه فيهما وعند أهليهما، وغير متّصف بالفقر والخلوّ التامّ عن أحكام الغيرية والخلقية، وهذه الأوصاف والأحوال ـ أعني الفقر وسواد الوجه في الدارين وإسقاط الجاه فيهما ـ هي من شرائط التحقّق برتبة الاصطفاء والاجتباء، وأنت حال خلوّك عن هذه الأحوال وتلبّسك بحال عدم إسقاط الجاه وبياض وجهك في الدارين جئت خاطب أبكار أسرارنا وصفوة وصلنا، فانظر كيف حالك وحظّك من ذلك.

تنبيـــه:

فالتقرير إلى هٰهنا يتضمّن رد حضرة المحبوب تعميم دعواه في الحبّ، وبعد هذا يتضمن التنبيه إلى ما تصح به دعواه.

ولو كنتَ بي مِنْ نُقْطَةِ «الباء» خَفضةً رُفِعْتَ إلى ما لم تَنَلْهُ بحيلةِ
بحيثُ تُرى أن لا ترى ما عَدَدْتَهُ، وأنّ الذي أعْدَدْتَهُ غيرُ عُدّةِ

الحيلة والحويلة: ما يتوصّل به إلى شيء في خفية، ويستعمل فيما في تعاطيه خبث وهو الأكثر، ويستعمل فيما فيه حكمة، وهو المراد، وترى الأول بمعنى العرفان واليقين، والثاني بمعنى الإبصار، وعددت الشيء: هيّأته، والعدة: ما يعد ويهيّأ لأمر وتقرير المصراع الأول من البيتين يحتمل على وجهين، أحدهما: أن يكون خبر كان خفضة، والباء فيه للاستعانة، ومن للابتداء.

وتقديره: لو أنك بواسطة وجودي الذي أعطيتك إياه وأمددتك به مع الآنات وبواسطة توفيقي وهدايتي إيّاك وعنايتي بك سلكت سبيل حبّي، وسرت في طريق الوصول إلى حضرة عنديتي الذي ليس ذلك السبيل والطريق إلّا فناؤك عنك وغيبتك بذلك الفناء عن جميع أحكام المراتب الكونية الخلقية، وعن كل ما أضيف إليك فيها وبحكمها من طلب ولذّة وألم وإحساس بهما، وعن كلّ علم وعمل وقلبي وقالبي وسير وسلوك وكشف ومعرفة ومحبّة أضيف إليك في هذه المراتب الخلقية، بحيث كأنك صرت بحكم هذا الفناء والغيبة خارجًا عن المراتب الكونية متخلّصًا عن قيودها، وخلت حقيقتك وأنيتك عن إضافة جميع أحكام المراتب إليها بالكلّية، وأمسيت بمعزل عنها حتى صرت الآن كما كنت في الأزل، وحينئذ كنت بي، أي بمددي وهدايتي وعنايتي المذكورة خفضة تعينها حاصلة من نقطة باء بي المذكورة واقعها تحتها ليس لها، أي لتلك الخفضة تحقّق بنفسها ولا ثبوت ولا ظهور لذاتها إلّا في ضمن نقطة باء بي، وباء الإضافة التي فيه رفعت حينئذ بحكم هذا الفناء إلى رتبة البقاء بمحبّتي وبقائي، حتى صار عين باء الإضافة التي في بي وفي نحوه التي هي صورة الإطلاق وجودي من حيث سرايته بالتنزّل في الأفعال والمفعولات والأسباب والمسبّبات، بحيث لا يحصل الحكم والتأثير فيها إلّا بتلك السراية عين سمعك وبصرك وعقلك ويدك ورجلك ظاهرًا حكم هذه الباء فيك، فبها تسمع، وبها تبصر، وبها تعقل، وبها تبطش، وبها تسعى؛ بل بها تضاف

جميع الآثار الإلـهيّة إليك، وهذه رتبة لا تنالها بحولك وحيلتك وكسب من جبلتك.

والوجه الثاني أن يكون خبر كان بي، وخفضة إما حال من الكائن، وإما تمييز وتقديره: لو كنت قائمًا وحاصلاً بي لا بك، وبما يضاف إليك من الوجود المفاض المقيّد بالمراتب الكونية حال كونك خفضة، أو على وجه يكون عين كونك قائمًا وحاصلاً بي عين حركة خفضة مبدأ تعيّنها وكونها نقطة الباء التي عين تلك النقطة ما يقتضي عبوديّتك، ومنتهاها باء الإضافة التي في بي حيث لم يكن لك تحقّق لنفسك، ولا ثبوت في ذاتك إلّا في ضمن علمي؛ كتلك الحركة الخفضية التي لا تحقّق لها إلّا في ضمن باء الإضافة فصرت كما قال الشيخ أبو عبد الله القرشي رضي الله عنه: الفقير الذي يكون الآن مع الله كهو في الأزل، حينئذ رفعت إلى رتبة بقاء فبي يسمع وبي يبصر وبي يعقل، وتلك الرتبة لا تُنال بكسب وحيلة خلقية، اللّهمّ إلّا بجذبة وعناية حقّية.

وحاصل الوجه الأول وغايته عين الثاني، غير أن في الوجه الأول ذكر الواسطة إلى التحقّق بالفناء والرجوع إلى الحالة العدمية والكون في الحضرة العلمية لا غير، وفي الثاني لم يذكر الواسطة، بل ذكر المقصد والغاية التي هي رتبة التحقّق بالفناء، ثم الرفعة عنها إلى التحقّق بحقيقة البقاء، ولما ذكر في البيت الأول التنبيه والإرشاد إلى غاية ما يقتضي محبة المحب محبوبه الحقيقي، وهو الفناء والرجوع إلى الحالة العدمية الأصلية التي كانت حقيقته وأنيّته حاصلة في الحضرة العلمية الأزلية، بلا حكم ووصف وعلم مضاف إليها في تلك الحضرة.

ثم ذكر منبّهًا للمحب نتيجة ذلك الفناء والرجوع على سبيل الجملة، بقوله: رفعت إلى ما لم تنله بحيلة، ثم فصل ذلك الإجمال في البيت الثاني تفصيلاً ما يتضمّن ردّ ما ادّعاه واعتقده المحبّ أن ذلك بوصله إلى محبوبه، فقال: هذه الرتبة التي هي نتيجة فنائك ورجوعك إلى حالة عدميّتك الأصلية، وهي رتبة التحقيق بحقيقة محبّتي إياك وببقائي الحقيقي التي لا تنال بجهد وكسب وحيلة بشرية خلقية هي رتبة متيّمًا تحقّقت بها كنت بحيث تعرف وتتيقّن بحكم: «فبي يعقل» فيها أنك لا تمكن أن يرى حقيقتك وأنيتك فيها إلّا خالية عن كل وصف وحكم وعلم وعمل وسير ومعرفة ومحبّة، بل تراها بعين بي يبصر عدمًا محضًا لا وجود ولا ظهور لها

في نفسها إلّا في ضمن علمي لها، ولا يلقى شيئًا من العلم والعمل القلبي والقالبي، ومن الكشف والسهو والصبر والشكر ورؤية المحنة منحة ومعرفة المبلي في عين البلاء ونحو ذلك مما عددته منتشئًا من حقيقتك، ولا منتسبًا إلى أنيتك أصلاً، فإن هذه الأشياء لها وجود في ذاتها وظهور في نفسها، وكل ما له وجود في نفسه وظهور في ذاته لا يمكن أن يقوم بعدم غير قائم بنفسه، أو ينتشىء مما لا وجود ولا ظهور له في نفسه، وهذا هو تحقيق قوله بحيث ترى أن لا ترى ما عددته، أي تعرف بنظر فبي يعقل عدم رؤيتك، ببصر فبي يبصر ما وصفته من السير في مراتب الحبّ وأطواره منتشئًا من حقيقتك ومنتسبًا إلى أنيتك، بل كل ما عددته من السير والسلوك وأعددته وهيّأته للوصول إلى جناب وصلي، والتحقّق بحقيقة حبّي جميع ذلك منتشئًا من الوجود المفاض المضاف المقيّد بالمراتب الكونية المتّسم بسمة الحدوث والخلقية، ومنتسبًا ومضافًا إليه وكل ما كان متّسمًا بسِمَة الحدوث والخلقية، ومنتسبًا إلى الأحكام الكونية المتعرّضة لحكم ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية 88]، و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾﴾ [الرّحمٰن: الآية 26]، لا يمكن أن يصلح وسيلة لنيل شرف الاستشراف على مراتب القدم والحقية وذريعة إلى التحقّق بالحضرات الإلٰهيّة وآلة وعدة للوصول إلى جناب الوصل ودرجات المحبّة الحقيقية، فإن قول الإمام المحقّق الصديق المصدق الحادث إذا قوبل بالقديم لم يبق له أثر أصل كبير محقّق، وما لا يبقى له عند المقابلة أثر من عينه كيف يصحّ إضافة التأثير بالوساطة إلى كونه وتسبيح الأكابر بقولهم: سبحان من لا يوصل إليه إلّا به أيضًا أصل معتبر صحيح مخبر عن عدم صلاحية سواه بأن يكون آلة تتوصّل به إليه بنصّ صريح، وهذا الذي ذكرنا هو معنى قوله: وأن الذي أعددته غير عدّتي.

ونهجُ سبيلي واضِحٌ لمنِ اهتدَى، ولكنما الأهواء عَمّتْ، فأَعْمَتِ

النهج والمنهاج: الطريق المبين المستقيم، واستعمله هٰهنا بمعنى وصفه، وهو الاستقامة، وأضافه إلى السبيل الذي هو الطريق الذي فيه سهولة، **والأهواء**: جمع هوى وهو ميل النفس إلى الشهوة، وما في قوله: ولكنما كافّة تمنع لكن عن العمل، ويروى ولكنها، والضمير راجع إلى الحال، **والقصة** - يعني هذه الواقعة - التي صدتك عن السلوك في المنهج المستقيم هي ميول نفسك إلى شهوتها، وعمّ الشيء عمومًا، أي: شمل شمولاً، ويقال: أعمت الريح الطريق، أي سترته حتى اشتبه على سالكيه.

يقول: إن استقامة طريق الوصول إلى جناب وصلي وحضرة حبي الحقيقي ظاهر بالنسبة إلى مَن كان في أصل فطرته مُهتَدِيًا إلى مراتب قُربي التي أوّلها مرتبة الإسلام، وثانيها: مرتبة الإيمان، وثالثها: مرتبة الإحسان بإصابة النور الاختصاصي المراد بقوله ﷺ: «فمَن أصابه من ذلك النور اهتدى»[1]، المعنى بقوله تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: الآية 156]، أي يجعلون كمال استعداداتهم وقوّة قابليتهم في أصل الفطرة، والتقدير الأزلي وقاية تقيهم وتصونهم عن أن يظهر عليهم ويغمرهم ويغلب على ما يضاف إليهم من الوجود المفاض المصاب حكم ظلمة الضلالة أو تغلب الأحكام الإمكانية على وجودهم ويؤتون الزكاة، أي الطهارة عن التلبّس بتلك الأحكام، لئلا يتلوّثوا بألواث النقائص والرذائل في الأخلاق والأوصاف، فيصدّهم عن سبيل الاهتداء إلى آيات ربّهم وأنوار هاديهم، ومراتب قربه وحبّه الحقيقي.

وذلك الطريق المستقيم الواضح إنما هو الفناء والإعراض عن الأغراض النفسية جميعها دقيقها وجليلها أولاً، ثم عن الجواهر والأعراض الخلقية العقلية منها والروحية كلّها ثانيًا، عن ثم رؤية ذلك الإعراض والفناء وخطوره على الخاطر ثالثًا، وذلك معنى قوله: «ونهج سبيلي واضح لمن اهتدى»، ولكنما الأهواء أي الميول العارضة الطارئة على الوجود المفاض المضاف في مروره عند التنزّل لإظهار كمال الجلاء والاستجلاء على المراتب الكونيّة الخلقية، كمرتبة الأرواح والمثال الحسن مجملاً، وكالعرش والكرسي والسمٰوات والعناصر والمولدات مفصّلاً وتكيّفه وتأثره، أي الوجود عن أحكام كل مرتبة وعن خواصّها وأوصافها أحدثت في الوجود ميولاً وأهواءً متكثّرة مختلفة بحسب أحكام المراتب المذكورة وخواصها وأوصافها، فعمّت هذه الأهواء جميع مراتب وجودك ووجود كل سالك محبّ مثلك روحًا وقلبًا ونفسًا لخفايا بقايا حكم كل مرتبة فيكم ما أدّيتم حقوقها كلّها، وما رددتم أمانتها كما هو وما ينبغي؛ فلا جرم أعمت وأخفت ظلمتها على بصائركم وأبصاركم هذا الطريق الواضح المستقيم، فاشتبه عليكم بغيره حتى ظننتم طلب لذة نفوسكم أنه طلبي وحسبتم إعراضكم عن لذّات نفوسكم المتعلقة بغيري لأجل نيل لذّاتها المتعلقة بي أنه الفناء والإعراض المطلوب الذي يتعلّق به البقاء

(1) رواه ابن حبان في صحيحه، ذكر إلقاء الله جلّ وعلا النور على مَن يشاء من خلقه، حديث رقم (6169) [14/ 43]؛ ورواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في افتراق هذه الأمة؛ ورواه غيرهما.

الحقيقي، وذلك هو معنى قوله: ولكنما الأهواء عمّت فأعمت، وفي رواية: ولكنها، يعني: ولكن الحال الواقعة التي أنت فيها إنما هي الأهواء عمت فأعمت الطريق عليكم، فإلى هٰهنا ردّ عليه دعوى تحقّقه بحقيقة الحبّ وسلوكه سبيل الوصل والقرب ونبّهه بحقيقة ذلك، ولكن بلسان الإشارة والإيماء، ثم بعد ذلك ينبّهه ويرد عليه في هذه الأبيات التي بعدها، وهي خمسة أبيات بلسان العبارة والتصريح، وهذا البيت تنبيه للخمسة التي بعدها:

وقـد آنَ أن أُبـدِي هـواكَ، ومـن بـه ضَـنَـاكَ، بـمـا يَـنـفـي ادّعـاكَ مـحَـبّـتـي

آن يئين، مثل حان يحين وزنًا ومعنًى، يعني: بعد ما رددت عليك دعاويك العريضة ونبّهتك على سبيل حبي فيما قبل بالإيماء، وأكملت ذلك بذكر حقيقة الفناء وما يترتّب عليه من البقاء وذكر الموانع عن التحقّق بهما حينئذ جاء أوان التصريح بجميع ذلك بتقرير يتضمّن ردّ دعواك حقيقة محبّتي، حتى إنك لو لم تفهم ولم تتنبه لذلك من لسان الإشارة والإيماء تفهمه وتتنبه له من التصريح، فلا يفوتك الغرض؛ لأنك مطلوب على الحقيقة.

حـلـيـفُ غـرامٍ أنـتَ، لـكِـنْ بـنَـفْـسِـهِ، وإبْـقـاكَ، وَصْـفًـا مـنـكَ، بـعـضُ أدِلّـتـي

الحليف: المعاهد، وذو حلف أي يمين، فعيل بمعنى فاعل، ثم جعل عبارة عن مجرد الملازمة، فيقال: حلف فلان وحليفه، **والغرام** في الأصل: ما يصيب الإنسان من شدّة ومصيبة، ويستعمل في معنى الولوع والشغف بالشيء، يقال: أغرم بالشيء أولع به، وكلاهما مبنيّ على ما لم يسمّ فاعله، ويستعمل في معنى العشق، فيقال للعاشق: مغرم به وذا غرام، وهو المراد في البيت، والوصف في البيت بمعنى الصفة، والباء في قوله: بنفسه باء التعدية من فعل الغرام، فإنه يقال: أغرم به، وضمير الهاء يرجع إلى المغرم، فإن تقديره: مغرم أنت لكن مغرم بنفسه، وإنما قال: حليف غرام ولم يقل: أنت مغرم بمعنى دقيق لطيف؛ وذلك لأن الحليف له قرب ضعيف ونسبة وتعلق بعيد من خارج وظاهر، لا من داخل وباطن؛ ولمّا كان متعلق حبه ظاهر النفس ولذاتها لا باطن النفس ولا الروح ولا السرّ التي قربها، وتعلق الحب إليها باطني؛ لا جرم استعمل في ذلك لفظ حليف الحب والغرام لا صيغة الفاعل من الحبّ المؤثّر في الظاهر والباطن، فاعلم ذلك والله المرشد.

يقول: هذا الذي ادّعيت أنك عاشق ذو غرام صحيح لكن عاشق ومغرم بنفسه لا بي، ولي على صحة هذه الدعوى الذي ادّعيت أنك عاشق على نفسه ومغرم بنفسه لا بي دلائل كثيرة بعضها أنك صرّحت بالاعتراف بأن لك بقية منك من فهم وإدراك بهما تحصل لك لذّة الرؤية والسماع، وطلبت مني إبقاء تلك البقية حالة اللقاء قبل فنائها بالكلية، أو طلبت نظرة المتلفّت لأجل حصول اللذّة من اللقاء، وطلبت مني لذة السماع، فإبقاؤك تلك البقية من الفهم التي هي وصفك ووصف لذّتك من الرؤية والسماع في قولك:

هبي قبل يفنى الحب مني بقية أراك بـهـا نـظـرة الـمـتـلـفـت

دليل على أنك عاشق ومغرم بنفسه لا بي؛ وذلك لأن أثر حبّي وحكمه إزالة ما به الممايزة والمباينة بيني وبينك عنك، فما دام أثر منك من وصف وإضافة شيء إليك باقيًا معك كان ما به الممايزة والمباينة ثابتًا بيني وبينك، فلم يظهر أثر حبّي وحكمه فيك، فلم تكن محبًّا لي بل لنفسك بشغفك وطلبك أوصافها ولذّاتها، ومن دلائلي على ما ادّعيت آنفًا إضافة الاختيار إلى نفسك في قولك: وما اخترت حتى اخترت حبيك مذهبًا، مع أن ذلك راجع إلى الأوّل وداخل في بقاء الوصف.

ومنها بقاء شيء من ذاتك وتعيّن الوجود المضاف إليك، فإنّ الصفة لا تقوم إلّا بالذّات لا بنفسها، فمهما لم يبق من ذاتك وأنيتك شيء لم تظهر صفة من صفاتك، ففي إبقاء وصف من أوصافك إثبات تعيّن وجودك وذاتك، وإضافة الوجود إليك عين ما به الممايزة والمباينة بيني وبينك، وبقاء شيء مما به الممايزة والمباينة بيننا منافٍ لظهور حبّي فيك على ما بيّنا، فصح أنك مغرم بنفسه لا عاشق ومحبٌّ لي.

فلمْ تَهْوَني ما لم تكنْ فيّ فانِيًا، ولم تَفْنَ ما لا تُجْتَلى فيكَ صورتي

ولمّا كان التحقّق بحقيقة حبّي مشروطًا بشروط زوال ما به الامتياز والمباينة بيننا عنك، فإن حقيقة الحبّ ومقتضاه أن يوصل المحب إلى المحبوب ويوحد كثرتهما، والتوحد مع تحقّق ما به الممايزة والمباينة متباينان ولا يجتمعان، فمهما كان أثر الامتياز ثابتًا فيك لا يكون حقيقة الحبّ ومقتضاه ظاهرًا بك ومضافًا إليك، وجميع أوصافك وحظوظك وميولك وآمالك وأمانيك، بل تعيّنك وإضافة الوجود إليك عين ما به الامتياز، وحكم ما به المباينة بينك وبيني، فلا تظهر حقيقة الحبّ

بك وفيك إلّا بفناء هذا العين، وباستهلاك هذا الحكم في طريق طلبي وسبيل حبّي، وهذا معنى قوله:

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً

ولمّا كان الفناء الذي هو استهلاك العاشق في المعشوق وصفًا، ثم أثرًا، ثم عينًا له ثلاث مراتب كلّية.

الأولى منها: فناء أوصاف وعوارض تعلّقات وتقيّدات طارئة على الوجود المضاف إلى العاشق عند نزوله ومروره على المراتب الكونية الخلقية قد طرأ من أثر كل مرتبة ومقام ومنزل ملكي أو فلكي أو عنصري أو مولدي أثر وحكم على وجود العاشق، وصار وصفًا لازمًا له، وتلك الأوصاف والعوارض ظهرت فيه تصوّر ميول ومطالب ومقاصد وآمال وأمانٍ وتعلّقات وتشوّقات عقلية أو روحيّة أو نفسية وهمية، أو حسّية بعضها جليّة بيّنة الجلاء، وبعضها خفيّة في غاية الخفاء وما بينهما، وطريق التحقّق بهذا الفناء هو التحقّق بالمراتب والمقامات والأحوال الإسلامية والأمانية؛ كالتوبة والمحاسبة والمراقبة والمجاهدة والورع والإخلاص والصدق والزهد وتحقيق دقائقها وخفاياها.

والمرتبة الثانية من الفناء هو استهلاك الصفات الأصلية من المحب، كالفعل والقول والسماع والإبصار والسعي المضافة إلى العبد في مرتبة خلقيّته، وهذه الصفات هي آثار الصفات الأصلية الحقية وظلالها ومظاهرها ونفي إضافتها إليه عن نفسه ونفي رؤية ذلك النفي عن نفسه والحضور معه، وإضافتها كلّها إلى الموجد الحقّ، ونفى رؤية تلك الإضافة وطريق هذا الفناء التحقّق بباطن مقام الثقة والتسليم والتفويض والتوكّل والرضى، ومحقّقًا بها ومتممًا بها.

والمرتبة الثالثة من الفناء هو استهلاك عين التعيّن من الوجود في إطلاقه، ونفي الإضافة منه إلى الغير، وليس لهذا الفناء طريق إلّا بأن يتعيّن من عين الحضرة الظاهرية الرحمانية التي هي صورة الحضرة الباطنية الإلـهية الهوية تولّ حبي حقيقي مشار إليه بقوله: **«فإذا أحببته»**، وفي ضمنه تجلّي وجودي إطلاقي، فيظهر في مرآة حقيقة العبد وتغلّب على وجوده ويقهر وينفي الإضافة المجازية عنه، ويظهر حكم كل شيء هالك، يعني التقيّدات والتعيّنات والنسب العارضية والنسب والإضافات المجازية إلّا وجهه، يعني عين الوجود الذي هو وجه كل

شيء لا يواجه شيئًا إلّا هو، وحينئذ يعمّ حكم ذلك التجلّي الإطلاقي الرحمٰني حقيقة المحب وجميع قواه، فيصير سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، وعقله الذي يعقل به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يسعى بها، فإن رجع في تلك الحال إلى أثر من آثار عنديته بظهور أثر الجمعية بين جهتي الوجوب والإمكان فيه فهو قريب من الكمال والإيضاح في السكر، بقول: أنا الحق، وباح بسرّ سبحاني فقوله:

فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانيًا

يشير إلى الرتبتين الأُوليين من الفناء، فإن حكم الحبّ وأثره الذي هو غلبة ما به الاتّحاد لا يظهر إلّا بفناء ما به الامتياز من هذه الصفات العارضية والأصلية المذكورة في هاتين الرتبتين الأُوليين، وقوله: ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي، يشير إلى الرتبة الثالثة، يعني لم تتحقّق بكمال الفناء ما لا تدركك عنايتي وجذبتي ويظهر فيك من تجلّي ظاهري رحمٰني إطلاقي في ضمن استقبال حقيقة حبّي إياك، فيفنى تعيّنك، وينفي نسبة إضافة الوجود المجازية عنك كما بيّنا آنفًا، وحينئذ تنفى وتستهلك فيّ محقًّا، كالهلال ليلتي سلخه.

فدَعْ عنكَ دعوى الحبّ، وادعُ لِغيرِهِ فؤادَكَ، وادفَعْ عنكَ غَيّكَ بالّتي

دع: أمر من الودع، يقال: ودعه تركه يدعه، قال بعض العلماء: لا يستعمل ماضيه ولا اسم فاعله، وإنما يقال: يدع ودع كما في يذر وذر، ولكن قد قرىء من الأول ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ﴾ [الضحى: الآية 3] بالتخفيف، ولم يرد شيء في يذر وذر سواهما، والدعاء إلى الشيء: الحثّ على قصده، والغيّ: الجهل من اعتقاد فاسد، وفي قوله: بالتي حذف اعتداد بفهم السامع وصنعة الاقتباس، وهو تضمين قوله تعالى: ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [المؤمنون: الآية 96]، والألف واللام في الحب قائم مقام الإضافة، وعنك الأُولى إنما أورده بعد دع بطريق تضمين فعل أبعد الذي يتضمّنه الترك، واللام في لغيره بمعنى إلى حرف تعدية الدعاء.

يقول: ولمّا لم تمكّنك نفسك من تحقيق هذا الفناء، ولم ترض أن تقوم بشرط التحقّق بحقيقة الحبّ، فاترك وأبعد عنك دعوى حبّي، وحث فؤادك على القصد إلى غير حبّي، وهو طلب الحظوظ والمرادات النفسية. أما في نشأتك الدنيوية أو في نشأتك الأُخروية وجهلك بحقيقة الحبّ الحاصل من اعتقاد فاسد بأن

حبّك نفسك وحظوظها هو عين حبّي وحقيقته ادفعه عنك بالتي هي أحسن، وهي إمّا صحة التوجّه والعزم الصحيح على القيام بشرط حبّي، وهو الفناء الذي ذكرناه، وإمّا ترك الدعوى ورؤية القصور والتقصير في القيام بشرائط حبّي ونفي التوهّم بأنك محبّي، حتى إن حرمت التحقّق بحقيقة حبّي وبقائي وقربي ولقائي، فلا أقل من السلامة من غوائل الدعوى والتوهّم الفاسد اللذين هما المستلزمان تراكم الحجب المظلمة والقيود المحكمة، والمانعان من الترقّي من رتبة وحالة دنيا إلى رتبة وحالة عليا.

وجانِبْ جنابَ الوَصْلِ هيهاتِ لم يكُنْ وها أنتَ حيٌّ، لن تكن صادقًا مُتِ

جانب: أي باعد، **والجناب**: الفناء، وهو ما امتدّ حول الدار من جوانبها، وفي جانب جناب الوصل: أي طلبه قد حذف المضاف، وها للتنبيه، والواو في قوله: وها أنت حيّ للحال، وفاعل يكن الأولى الوصل، **وتقديره**: جانب طلب الوصل بعد الوصل، أو ما أبعده عنك لم يكن لك الوصل في هذه الحالة التي أنت حيّ بهذه الحياة التي تطلب بها حظوظك ولذّاتك النفسية احضر لما أقوله لك إن تكن صادقًا في تمنّيك وطلبك وصلي فمُتْ وفارق هذه الحياة التي تحملك على طلبك حظوظ النفس ولذّاتها، فإن وصلي مع هذه الحياة المحدثة المخلوقة المفعولة بفعل إحيائي وإبقائي لا يجتمعان لعدم المناسبة بين المحدث والقديم والحادث إذا قوبل بالقديم لم يبق له أثر، فكيف يتصوّر الوصل بين مَن هو عين العين، وبين من لا أثر له ثابت ولا عين، ولكن إذا متّ عن هذه الحياة المحدثة وصرت غريق بحر الفناء في طلب عين الحياة والبقاء حينئذ أصبت من ماء الحياة والبقاء الأزلي الأبدي، فحييت حالتئذ وبقيت بصفة تلك الحياة والبقاء لا بفعل الإحياء والإبقاء، وإنما أورد هٰهنا لفظة التنبيه على الخصوص لأنه جمع بقوله: إن كنت صادقًا مت جميع ما ذكره وأجمل، فما تقدم من الإشارات والتنبيهات المقتضية للتنبيه على شرط حصول المقصود.

هو الحُبّ، إن لم تَقْضِ، لم تَقْضِ مأرَبًا مِنَ الحُبّ فاختَرْ ذاك أو خَلّ خُلّتي

الحُبّ ـ بالضم ـ: المحبّة، وبالكسر: اسم المحبوب، **ولم تقض الأولى** من القضاء، بمعنى الموت، **والثاني**: من قضاء المآرب، أي الحاجة، **وقوله: هو الحب** خبر محذوف، تقديره: هذا الذي تدّعي التحقّق به هو الحبّ الذي لا يوصل

إليه بالتمنّي ولا تتحقّق به بمجرّد الدعوى والتوهّم والتشهّي، بل من خواصه أنك إن لم تمت عن حياتك النفسانية التي هي منشأ طلب حظوظ نفسك ولذّاتها لم تقض حاجة من قرب المحبوب ومراتب وصله لمباينة بيِّنة بين هذه الحياة وبين صفات المحبوب من حياة وبقاء بهما تقضي حاجة المحبّ عن المحبوب الحقيقي، والآن أنت مخيّر بين أمرين: إمّا أن تختار الموت من هذه الحياة النفسانية وتغرق في بحر الفناء، وإما أن تخلي دعوى خلّتي وطلبها، فالمضاف محذوف في خلّ خلّتي.

ولما ورد في هذه الأبيات على لسان حضرة المحبوب دعوى تحقّق المحب بحقيقة الحبّ بسبب بقايا خفيّة من صفاته التي هي من أحكام المباينة بينه وبين محبوبه، ثم نبّه مجملاً ومفصّلاً وتعريضًا وتصريحًا على ما هو الشرط اللازم للتحقّق بحقيقة الحبّ، وصرّح بأن ذلك الشرط إنما هو الموت الحقيقي عن هذه الحياة المجازية النفسانية بموجب أمر صاحب هذا الأصل الذي هو المحبوب والمحب الحقيقي ﷺ بقوله: «**موتوا قبل أن تموتوا**»[1]، رجع إلى لسان القبول وفهم التنبيهات والإشارات وتلقّيها بالإذعان والاستسلام والانقياد من لسان المحب الطالب، فقال مجيبًا للمحبوب:

فقُلْتُ لها: روحي لديكِ، وقَبْضُها إليكِ، ومَالي[1] أن تكونَ بقبضتي

لدى ولدن مثل عند في كونها للقرب، غير أن مقتضى معنى عند قرب عام، ومقتضى معنى لدن ولدى قرب خاص؛ كما يقال: عندي مال يقتضي أن يكون المال في حكمه سواء كان حاضرًا أو غائبًا، ولا يقال لديّ إلا فيما يكون حاضرًا، والروح معناها قد ذكر مستقصى في قوله: في سبق روحي بنيتي، إلّا أنا نعيد هٰهنا ما تمس الحاجة إلى ذكره، فنقول:

إن الروح عبارة عن وجود مفاض مضاف بحكم الأمر الإلـٰهي المعبّر عنه بكن إلى حقيقة ممكنة معيّنة بتلك الحقيقة في الحضرة العلمية الأزلية، ومحل ظهور ذلك الوجود المفاض المضاف مرتبة تسمّى مرتبة الأرواح؛ كوقوع الشعاع

(1) أورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (2669) [2/ 384]؛ والهروي في المصنوع [1/ 371].

المفاض من عين الشمس على الماء الصافي، وظهور عكسه في الجدار الصقيل، فالماء كالحقيقة والجدار كالمرتبة، وهذا تمثيل مناسب ظاهر لما هو الأمر عليه من وجه دون وجه بالنسبة إلى فهم المحجوب، وإلّا فالأمر ألطف مما يدركه الحسّ والعقل على ما هو هو، وهذا الروح كلّي جمعي جملي وهو المسمّى بحكم ظاهره باللّوح المحفوظ، وبحكم باطنه بالقلم الأعلى، وجزئي شخصي تفصيلي وهي الأرواح الملكية والإنسانية والجنية، وكل روح جزئي شخصي له تعيّن وظهور في عين هذا الروح الكلّي، الذي هو اللّوح المحفوظ بالنسبة إلى عالم الأرواح، وله ـ أعني للروح ـ الجزئي الإنساني نسبة ظهور أخرى بالنسبة إلى ما تحت عالم الأرواح؛ كالشعاع المطلق بالنسبة إلى عين الشمس قائمة به ومنبسطة عنه فيه، وهي بهذه النسبة تسمّى النفس المطمئنة في اصطلاح الشرع، ولتلك النسبة الظهورية نسبة أخرى تدبيرية للصورة البدنية الحسّية هي مثل إضافة الشعاع الشمسي إلى كل كوّة وبيت، ومجلى هذه النسبة التدبيرية الروح الحيوانية، وسمّى الروح بهذه النسبة التدبيرية الظاهرية بمجلاها نفسًا ملهمة فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاها بتركها الحظوظ واللذّات العاجلة والانكباب عليها والاسترسال فيها بالنسبة إلى قوم أبرار، والآجلة أيضًا بالنسبة إلى المتوجّهين والمؤهلين إلى مقام المقرّبين، وقد خاب من دسّاها بالإكباب على هذه الحظوظ العاجلة أو الآجلة، وهذه النسبة الظهورية والتدبيرية هي نتيجة وصف انبساط هذا الروح المتعيّن في اللّوح المحفوظ الذي له شرف الإضافة والاختصاص المعني بقوله: روحي، وبهذا الوصف الاختصاصي يصح إضافة عند ولدى ولدن المضافة إلى الحضرة الإلـٰهيّة إلى اللّوح المحفوظ.

وأمّا بوصف انقباضه ـ أعني انقباض الروح ـ تعود النسبة التدبيرية إلى أصلها الذي هو نفس الظهور المسمّى بالنفس المطمئنة، وإذا قوي انقباضه ترجع النفس المطمئنة التي هي ظاهر الروح إلى باطنها، ولمّا كان القبض والبسط كلاهما مضافًا إلى الحضرة المحبوبية التي لا يكون القابض والباسط إلّا هي؛ لا جرم قال: فقلت لها روحي لديك، أي في حضرة اللّوح المحفوظ وقبضها إليك، فإنه لا قابض ولا باسط إلّا أنت، وما لي من حيث حقيقي وأنانيتي التي لا قيام ولا ظهور لها بنفسها إلّا أن يكون في ضمن علمك أو وجودك أن يكون قبض روحي بيدي، مع أن روحي لديك وقبضها إليك.

وما أنا بالشّاني الوفاة على الهوى، وشأني الوَفا تأبى سِوَاهُ سجيّتي

الشاني الأول مهموز اللام من شنأته شناء بالحركات الثلاث وتسكين النون وشنانًا بتسكينها وفتحها معًا بمعنى أبغضته، **والثاني** من الشأن مهموز العين، ومعناه الحال والأمر، واستعمل هٰهنا بمعنى الصفة، **والوفاة**: اسم للموت، **والوفاء**: ضدّ الغدر، **والسجيّة**: الخلق الذاتي الذي لا يتبدّل إن كان قبيحًا قبحه إلى الحسن، بل يصرف إلى مصرف يظهر فيه بصورة الحسن، وإن كان ذلك قبيحًا، والألف واللام في الهوى إمّا للعهد وهو الهوى الذي ادّعاه، وإمّا قائمًا مقام الإضافة، وعلى هٰهنا بمعنى في، والواو في قوله: وشاني للحال.

تقديره ومعناه: ولست بمبغض الموت في هواك والصبر عليه في هذه الحالة التي صفتي الوفاء بكل ما عهدته، وخلقي الذاتي يأبى ويمتنع عن غير الوفاء بالعهود أراد بوفاء عهد ردّ الأمانات بموجب ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا﴾ [النّساء: الآية 58]، وهذه الحياة أمانة، والنفس المدبّرة أمانة عند كل حيّ من حضرة اسم المحيي واجب ردّهما عند الطلب، والأمر بردّ الأمانة والعهد على ردّ الأمانة إنما هو عهد ﴿أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ﴾ [الأعرَاف: الآية 172]، فالرب إنما يربي بحسب المصلحة، وحكم الحكمة فتارة يربى بواسطة هذه الحياة في النشأة الدنيوية، وتارة يربي بالموت بحكم الانتقال منها إلى نشأة أخرى، وبحياة أخرى غير هذه الحياة، فلمّا التزم العبد بقوله: بلى جميع أحكام ربوبية الرب الحقيقي الذي هو رب الأرباب الحكيم العليم جلّ جلاله، فذلك عهد منه أن لا يتلكّأ عند ردّ أمانة النفس والحياة الدنيوية ولا يعده غير ملائم، بل شرط الوفاء بالعهد أن يعد ذلك ملائمًا مناسبًا، ويرد الأمانة عن نشاط وطيبة.

فإن قلت: يرد على ما قدرت قوله ﷺ حكاية عن ربّه تعالى وتقدّس: «ما ترددت عن شيء أنا فاعله تردّدي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته، ولا بدّ له من ذلك»[1]؟

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب ينبغي للمرء...، حديث رقم (20769) [10/ 219]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عمّا يجب على المرء من الثقة بالله...، حديث رقم (347) [2/ 58]؛ ورواه غيرهما.

قلت: لَمْ يكره العبد الموت للموت ولا تركًا للوفاء، بل إنما يكرهه تطلّعًا إلى كمال إلـهي متعلق حصوله بهذه النشأة لم يحصل له بعد ذلك أو ترقّيات في مدارجه يرتقيها ينقطع جميع ذلك بالموت، وليس هذا من شأن الكمّل والأفراد، ولا لمن يقرب منهم. أمّا الكمل والأفراد، فإنهم لا يموتون إلّا بعد استيفاء جميع ما لهم، وردّ كل ما عليهم. وأمّا غيرهم، فهم واقفون مع ما يجري عليهم في جميع الأحوال بحقيقة الرضاء لم يكرهوا شيئًا إلا ما كره مولاهم على لسان الشرع، فهم بمعزل عن كراهة الموت جملةً واحدة.

وماذا عسى عَني يقالُ سِوى «قضَى فُلَانٌ، هوًى»! مَنْ لي بذا، وَهْو بُغْيَتي

ما بمعنى الذي مضافًا إلى ذا مرفوع المحل بالابتداء، **وعسى** صلته، **ويقال**: **عني** خبره، **وسوى** استثناء من المقول، **وهوًى** إما تمييزه أو مفعول له، وتقديره: وأي شيء الذي عسى يقال عني سوى أنه مات فلان من العشق أو لأجله، من يوصلني ويضمن لي بالبلوغ إلى هذه المنقبة الشريفة العالية، وحصول هذا الفخر العظيم في هذه الحالة التي هذا مرادي.

يعني: لما كان الإنسان مجبولاً على التطلّع إلى أن تبقى منه مأثرة ومفخرة وصيت وفضيلة وكمال يذكر في حياته وبعد موته، فإذا متّ أنا في حبك أو لأجله، فأيّ شيء عسى يقال عني سوى أنه مات عشقًا، وأي عزّ يكون أعلى من ذلك، وأيّ مأثرة ومفخرة أشرف من أن أنتسب إلى الحبّ، وذلك أنهى مرادي، ومن يدلّني إليه ويوصلني به، وإذا كان الأمر كما قلت؛ فكيف أبغض الموت في حبّك وإني أعده غير ملائم، بل أحبّه محبّة شديدة.

أجَلْ أجَلي أرضى انقِضَاهُ صَبَابَةً ولا وَصْلَ، إن صَحَّتْ لحبّك نسبتي

أجل مثل نعم، إلّا أن استعمال أجل في التصديق أحسن، واستعمال نعم في جواب الاستفهام أجود، والأجل المدة المضروبة للشيء.

يقول: هذا الذي قلت إن مرادي أن يقال عني أنه مات من الحب، وأن تبقى مني هذه المأثرة صحيح إن صحت نسبتي إلى حبّك ولم أتمكن من وصلك أنا راضي بالقضاء أجلي من حرقة الحبّ أو لأجلها عند حصول مفخرة الانتساب إلى حبّك من غير بلوغ إلى الوصل في هذه النشأة، فإن تلك النسبة لا بدّ وأن تجرّني إلى الوصل وتدفع عني أثر التميز والفصل، وتنصبني بين يدي الأصل.

وإنْ لـم أفُـزْ حَـقًّـا إليـكِ بنِـسْـبَـةٍ ... لِعِـزّتِـهـا، حـسبـي افـتِـخـارًا بِـتُـهْـمَـةِ

تقدير البيت: وإن لم أفز بنسبة إليك، أي إلى حبّك، حال كون تلك النسبة حقًّا، أي حقيقة لعزّة تلك النسبة، حسبي من الافتخار فوزي بتهمة، أي بتهمة نسبة ما إليك، فيكون حقًّا حالاً بيان هيئة المفعول وهي النسبة، **وافتخارًا** منصوب على التمييز، والباء في بتهمة متعلقة بمحذوف وهو خبر حسبي، وهو الفوز وجواب الشرط هذه الجملة من المبتدأ والخبر.

يعني: لمّا كان الحبّ الحقيقي نسبة ووصلة ورابطًا بين المحبّ والمحبوب، وليس بين ذات محبّ موصوف بوصف الحدوث والخلقية، وبين جناب محبوب موسوم بالقدم والحقيّة إمكان تحقّق نسبة ووصلة ورابطة حقيقية تصلح لأن تكون وصلة حقيقية بينهما لتحقّق حقيقة المباينة المذكورة لأجل العزّة الذاتية، والغنى الذاتي اللازمين لجناب المحبوب الحقيقي، والفقر والذلّ الذاتيين اللازمين لذات المحبّ؛ لهذا المعنى قال: إن لم أفز بنسبة حقيقية إليك وإلى حبك لعزّتها وامتناعها بسبب ذلّي الذاتي، ولكن بسبب أن قيام وجود المحدث وبقائه بفعل الحقّ القديم وإبقائه وقيام حقيقة المحدث بعلم القديم توهّم ارتباط وتهمة نسبة بينهما حسبي الفوز بهذه التهمة والتوهّم افتخارًا ومأثرة.

ودونَ اتّهـامي إنْ قَضَيـتُ أسًى، فـمـا ... أسـأتُ بِـنَـفْـسٍ، بـالـشَّـهَـادَةِ، سُـرّتِ

الأسى: الحزن، وأصله اتّباع الفائت بالغمّ.

يقول: وقبيل بلوغي إلى حقيقة هذا الاتّهام بنسبة ما إلى الحبّ إن متّ بحكمك وقضائك عليّ بالموت في طريق طلب الوصول إلى حقيقة هذا الاتّهام لأجل الحزن لعدم الوصول إليها، فما أسأت بحكم الموت بنفس فرحت بالوصول إلى رتبة الشهادة، فإنه قد صحّ بالخبر النبويّ أنّ من قتل دون ماله الذي هو أخسّ المطالب الفاني، وأنزل المآرب الزائل لا محالة، فهو شهيد كان من قتل دون نَيْل هذا المطلب العزيز الذي هو وسيلة النجاة والدرجات الباقية أحقّ بنيل منقبة الشهادة على أنه قد ورد في بعض غرائب الأحاديث: **«من عشق وعفّ وكتم ومات مات شهيدًا»**[1]، فحينئذٍ إذا حكمت عليّ بالموت دون البلوغ

(1) رواه ابن الجوزي في العلل المتناهية، حديث في ثواب مَن عشق وكتم، حديث رقم (1286)؛=

إلى رتبة الاتّهام المذكور، فأنت أحسنت إلى نفسي بأنك أنلْتها منقبة الشهادة، لا أنك أسأت إليها بذلك.

ولي منكِ كافٍ إن هَدَرْتِ دَمِي، ولم أعَـدّ شـهـيـدًا، عـلـمُ داعـي مَـنِـيّـتـي

هدر السلطان دم فلان: أباحه وأبطله، وهدر الدم نفسه: بطل يتعدّى ولا يتعدّى، والمراد الأول، والشهيد هٰهنا هو الحاضر عند مفارقة النفس البدن مع الله تعالى، **والمنيّة**: الموت، وأصلها من المنا وهو القدر، وسمّي الموت منيّة لكونه مقدّرًا بأجل معين، ومنه المنيّة لما تقدّر النفس وقوعه، والتمني تفعل منه، **والواو** في قوله: ولم أعد للحال.

تقدير البيت: وحاصله أنه يقول: وإن أبحت دمي وأبطلته بحيث لم يكن في مقابلته شيء مما فيه حظّ أو بقيّة تطلع إلى حظّ النفس بعد المفارقة من ذكر جميل وصيت حسن ومأثرة حميدة أنه مات من العشق وفدى روحه في سبيل الحبّ مع التطلّع إلى لذّة الوصل بالمعيّة المعيّنة بقوله: **«أنت مع مَن أحببت»**[(1)]، وإن لم يحصل وصل حقيقي أو الافتخار بتهمة الانتساب بكون الحب ومتعلقه أمرًا مجازيًّا لا حقيقيًّا، أو الحظوة بدرجة الشهادة عند الموت في الطريق قبل البلوغ إلى تحقيق هذه التهمة، فإن لم يكن في مقابلة سفك دمي شيء من هذه الحظوظ، والتطلّع إلى شيء منها حال كوني غير معدود في زمرة الشهداء يكفيني منك أنك عالم بما يدعو بي إلى الموت، ويبعثني على الرّضا به، وتركي للحظوظ جميعها دونه.

فهذه الأبيات المذكورة مشيرة إلى مراتب ترك الحظوظ الوهمية عاجلاً وآجلاً، واعلم أن الوهم له سلطنة عظيمة بحيث إن كل ما غلب وظهر حكمه من النفس، أو العقل، أو القلب، أو الروح، أو السر له في ذلك الحكم أثر ومدخل يجب دفعه حتى يصفو ذلك الوقت الذي كان محل ذلك الحكم والغلبة. أما أثره في النفس تصوير الأمالي والأماني والتسويلات وأحاديث النفس الشاغلة جميعها للنفس عن الاشتغال بما هو منهم وقته.

= ورواه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد [2/ 771]؛ وأورده العجلوني في كشف الخفاء، حديث رقم (2538) [2/ 345]؛ ذكر من اسمه المؤمل، حديث رقم (7160) [13/ 184].

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

وأمّا أثره في العقل تصوير المعقولية التي أراد العقل إدراكها مجرّدة، وأمّا مدخله في أحكام القلب تصوير ما نازل القلب حتى تنتبه النفس لذلك، فتسترقّ منه حظًّا بإظهاره وإفشائه. وأمّا مدخل أثر الوهم في أحكام الروح تمثيل ما فهمه الروح من الأسرار والأنوار للقلب ثم للنفس، فيداخلانه في ذلك، فلم تصف له تلك الحالة.

وأمّا مداخلته في أحكام السر تصوير خواصه وآثاره للروح والقلب والنفس، فمن ذلك قوله ﷺ: **«كأنك تراه»**[1]، وقوله: **«إن الله تعالى يكون في قبلة المصلي ما دام في صلاته»**[2] أو كما قال، فذكر في هذه الأبيات ترك الحظوظ الوهمية من أعلى مراتبها إلى أدناها، وهي نيل درجة الشهادة، ثم عاد إلى أن أضاف ذلك إلى علم المحبوب المحيط بجميع هذه المراتب، وأيّ شيء وحكم منها غالب عليه.

ولم تَسْوَ روحي في وِصَالِكَ بَذْلَها ... لَدَيّ لِيَوْنِ بَيْنَ صَوْنٍ وبِذْلَةِ

يقول: إن روحي قد قلت أنها لديك وقبضها إليك، ومع ذلك لو كانت عندي وقبضها إلى يدي ما تسوى عندي شيئًا يقابلها شيء أو يكون مما له قدر وقيمة تصح إضافة البذل أو عدم إضافة البذل إليه؛ لأن وجودها ليس لها، بل هو لك أودعته في حقيقتها وضفته إليها، فما لها من ذاتها غير العدمية، فأي قدر يكون للعدم حتى يقال بذلته أو صنته، بل لا تصح إضافتهما إليه أصلاً لوجود تفرقة واقعة بين البذل والصون، وتلك التفرقة إنما تكون عند الإضافة إلى ما له قدر وقيمة ما مثل إضافة البذل إلى فلس، وإضافة الصون وعدم البذل إليه صحيحة.

وأما إضافتهما إلي ذرّة تراب أو طاقة صوف لا تصح لعدم قدرهما ودناءة قيمتهما، فروحي أدنى قيمة وأقلّ قدرًا عندي منهما لتيقّني أن وجودها معار مستردّ،

---

(1) رواه البخاري في صحيحه في بابين أحدهما: باب سؤال جبريل النبي ﷺ...، حديث رقم (50) [1/ 27]؛ ومسلم في صحيحه في أبواب عدّة أحدها كتاب الإيمان، حديث رقم (8) [1/ 36]؛ ورواه غيرهما.

(2) لم أجده بلفظه وروى ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فلا يبصق أمامه لأنه يُناجي ربّه ما دام في صلاته ولا عن يمينه فإن عن يمينه مَلَكًا ولكن ليبصق عن شماله أو تحت رِجله فيدفنه» حديث رقم (1783) [5/ 83]؛ وروى الحديث غير ابن حبان.

وما لها إلّا العدمية فحسب، والعدم لا قيمة له ولا قدر يصح إضافة البذل وعدم البذل إليه، فصح قولي: لم تسوَ روحي في وصالك بذلها لدي لبون، أي لفرق بين صون وبين بذلة، أي: بالإضافة إلى ما له قدر وقيمة ما بالنسبة إلى ما لا قيمة له.

وإنّي، إلى التّهديد بالموتِ، راكِنٌ، ومِــنْ هَــؤلِهِ أركــانُ غــيــريَ هُــدَّتِ

يقال: ركن - بالكسر - يركن - بالفتح - ركونًا أي مال بوصف السكون، ومنه الركن لجانب الشيء الذي يسكن إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾ [هُود: الآية 113]، **والهد**: هدم له وقع، وتهدّدته: إذا زعزعته بالوعيد، ويستعمل في نفس الوعيد، وهو المراد هٰهنا.

يقول: إني مائل بوصف السكون إلى الوعيد بالموت أو القتل حال انهدام أركان وجود غيري من هوله، فإنّ مطمح نظري الحياة والبقاء بوصف حياتك وإبقائك، ومقصد غيري مقصور على الحياة والبقاء بفعل إحيائك وإبقائك، وأراد بالغير هٰهنا من تقوى وتغلب عليه أحكام المغايرة والخلقية بينه وبين الحقّ وأهله، بحيث لم يؤمنوا بارتفاعهما أصلاً، فهم الأغيار مطلقًا. وأما المؤمنون بذلك، فبقدر قوّة إيمانهم يضعف حكم الغيرية فيهم، فما هم مرادون بقوله غيري.

ولـم تعسِفي بالقَتْلِ نفسيَ، بل لها بِهِ تُسْعِفِي إن أنتِ أتلَفْتِ مُهجَتِي

العسف: الأخذ على غير قصد وطريق عدل، وأسعفت الرجل بحاجته إذا قضيتها له، **وأسعفته**: أعنته على أمن، **والمهجة**: الدم، وقيل: دم القلب خاصة، ويستعمل في الروح أيضًا باعتبار أن مجلى أثر الروح إنما هو الروح الحيوانية ومنبع الروح الحيوانية ومنبعثها دم القلب الذي في سويداه، فلهذه الملابسة استعملت المهجة في الروح، والمراد هٰهنا دم القلب أو الروح الحيواني القابلان للتلف لا الروح الروحانية التي لا تقبل التلف، ولا النفس المطمئنة وأثرها الباقيان ببقاء الروح الروحانية.

يقول: إن أتلفت مهجتي حتى صار ذلك سببًا لمفارقة الروح الجسد وانقطاع أثر النفس المطمئنة بقطع التعلق بينه وبين البدن، فلم تظلمي بذلك الإتلاف على نفسي المطمئنة، بل تقضي بذلك حاجتها وتعينها على مرادها، وهو قرب الخلاص عن آثار الحجب الخلقية والوصول إلى الأنوار الحقّية بعد ارتفاعها بالكلّية، فتكوني

بإتلاف مهجتي قد أنعمت عليّ بنعمة عظيمة، ومنّة جسيمة حيث قربت منزلي وخففت حملي.

فإنْ صَحّ هذا الفال مِنكِ رَفَعتِني، وأعْلَيتِ مِقداري، وأغْلَيتِ قِيمَتِي

يقول: هذا الذي جرى على لساني وهجس في ضميري أنك تتلفين مهجتي وتقربين منزلي مثل فال يتفاءل به في الأمور المهمة من كل حركة وسكنة ولفظة يظهر من كل شيء يبشّر أو ينذر بحسب ما يفهم منه بحكم المناسبة الحالية أو اللفظيّة، فإن صحّ هذا الفال وأسعفتني بهذا السؤال فقد رفعتني من ضعة البعد بهذه الحياة الفانية والبقاء العادية إلى القرب من البقاء الأبدي واللّقاء السرمدي، وأعليت مقداري من دنوّ غلبة أحكام الحدث والخلقية إلى علوّ الزلفة من التحقّق بغلبة أحكام القدم والحقية، وأغليت قيمتي مما لا يسوى بشيء إلى ما لا يساويه شيء.

وها أنا مُستَدْعٍ قضاكِ وما بهِ رِضَاكِ، ولا أختارُ تأخيرَ مدّتِي

قوله: مدّتي، أي: تأخير مدة أجلي على حذف المضاف.

يقول: وها أنا طالب دعوة حكمك إيّاي إلى الموت، وإلى كل ما ترضين به من أنواع الهلاك والفناء، ولا تأخير مدّة إجابتي لتلك الدعوة، بل أسارع إلى إجابتها في الحال، بلا وقفة وإمهال.

وعِيدُكِ لي وعدٌ، وإنجازُهُ مُنَى ولِيّ بغيرِ البُعْدِ إن يُرمَ يَثْبُتِ

الوعد يكون في الخير وفي الشرّ معًا، ولكن استعماله في الخير أكثر، يقال منه: وعدته بنفع وضرّ وعدًا وموعدًا وميعادًا، والوعيد في الشرّ خاصّة، ولا يستعمل في الخير، يقال منه: أوعدته وأوعدته وتواعدنا، هكذا في اللّغة.

يقول: وعيدك بالقتل والإهلاك والفناء الذي هو بالنسبة إلى سائر الخلق شرّ مرغوب عنه ومرهوب منه هو وعد لي بالنسبة إليّ بخير ونفع ومبشّر لي ببلوغ إلى مقصود وحصول مطلوب مرغوب فيه، وإنجاز ذلك مني محبّ قريب من نهاية مراتب الحبّ المسمّى بالولي الذي من جملة أوصافه أنه إن رومي بسهم الحكم عليه بكل شيء غير البعد عنك يثبت راضيًا بذلك، ويقيم نفسه هدفًا لذلك السهم، ولا يضطرب ولا يهرب.

فإن قلت: قوله: بغير البعد إن يرم يثبت، يفهم من هذا القيد أنه يضطرب ولا يثبت إن رمي بالبعد، وذلك يخالف التحقّق بمقام الرضى الذي هو من مبادىء المقامات الإيمانية، فكيف يكون في مقام المحبّة الذي هو من المقامات الإحسانية، بل يناقض قوله: ولو أبعدت بالصبر والهجر والقلى وقطع الرجا عن خلّتي ما تخلّت، وقوله: وإن فتن النساك بعض محاسن لديك فكل منك موضع فتنتي، ويخالف قولهم أيضًا: أريد وصاله ويريد هجري، فأترك ما أريد لما يريد، ونحو ذلك.

قلت: يندفع هذا كلّه بأنه جعل الرامي بالبعد مجهولاً غير معين، وفائدة ذلك إن كان الرامي بالبعد هو المحبوب بلا واسطة يتلقّى ذلك بالثبات والرّضى، ويترك ما يريد لما يريد محبوبه على مقتضى ما أُورد عليه من الأبيات، ولكن إذا كان الرامي بالبعد نفسه لمطالبة حظّ من حظوظها، وبما يخالف الشريعة العامة أو الطريقة الخاصّة التي هي طريقة المحبة حينئذ يضطرب ولا يثبت على مقتضى حكم الشرع والطريق معًا.

قوله: بغير البعد إن يرم يثبت سواءً كان الرامي محبوبه أو نفسه، وبالبعد يثبت أيضًا إن رماه محبوبه، وإن رمته نفسه لا يثبت كما قلنا.

وقد صِرْتُ أرجو ما يُخافُ فأسعِدِي ... بـهِ روحَ مَـيـتٍ لـلحـيـاةِ اسـتـعـدَّتِ

الإسعاد: الإعانة، ولم يستعمل هذه الصيغة إلّا في البكاء خاصة، وأريد بها هٰهنا عامّة.

يقول: فأنا الآن بحكم هذه المقدمات التي ذكرت فيما سبق من الأبيات صرت على التحقيق أرجو وأطلب شيئًا يخاف ويهرب منه غيري من عموم الخلائق، وهو الموت ومفارقة هذه الحياة الحادثة الفانية التي هي منشأ طلب الحظوظ النفسية ومراداتها، وهي موت على الحقيقة لكونها مانعة عن الإحساس بالحياة الباقية والأُمور الدائمة، وحصول هذا المرجوّ ونيل هذا المطلوب تمامًا على ما أشرت فيما نبهت بقولك: ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي في قبضة تصرفك ومتعلق بمددك ومعونتك، فأعيني وأمدي بحصول هذا المرجو والمطلوب، أعني بالموت عن هذه الحياة الفانية الزائلة روح هذا الميت، أعني روحي المستعد لقبول الحياة الباقية الدائمة بسبب شعورها بأن هذه الحياة الحاضرة القائمة بها موت عن

الحياة الباقية الحقيقية، ومني عليها بإزالة هذا التقيّد ورفع حجاب هذه الحياة الحاضرة الحادثة عنها ليستعد بتلك الحياة الباقية الدائمة.

فإلى هٰهنا ذكر بلسان طلب الفناء والموت عن هذه الحياة المجازية، ثم يذكر فيما بعد بلسان التحقّق بذلك، فاستحضره.

وبي مَنْ بها نافَسْتُ في الحُبِّ، سالِكًا، سبيلَ الأُلى قبلي أَبَوا غيرَ شِرْعَتِي

المنافسة في الشيء هي الرغبة فيه على سبيل المسابقة، وقيل: مجاهدة النفس للتشبّه بالأفاضل واللُّحوق بهم من غير إدخال ضرر على غيره، وقوله: **بي** خبر مبتدأ محذوف، أي: أفدي بنفسي؛ كقولهم: بأبي أنت وأمي، أي أفديك بهما، **وسالكًا**: إما حال من الضمير الذي في نافست، وإمّا مفعول نافست.

يقول: وأنا إن متّ أو قتلت في طريق الحبّ فقد فديت بروحي محبوبي الذي سابقت بمدد هدايته الاختصاصية في طريق تحقيق الحبّ الحقيقي سالكًا محقًّا مخلصًا متفرّدًا في سلوك سبيل الحب سبيل قوم أبوا أن يسلكوا شرعة في الحب غير شرعتي التي هي الفناء الحقيقي، والموت عن حياة تقتضي حظًّا أو لذّة أو بردًا نفسانيًّا أو روحانيًّا.

أو يقول: فديت بروحي محبوبي الذي جاهدت نفسي بمدده وعنايته في تحقيق طريق الحبّ الحقيقي حال سلوكي فيه سبيل الذين سلكوا قبلي طريق تحقيق الحبّ على نحو ما سلكته أنا برعاية شرائط السلوك من التجريد والتفريد والفناء الحقيقي، وأَبَوْا أن يسلكوا غير ذلك المسلك والشريعة التي هي شريعتي الآن، وهم صنفان:

صنف سلكوا وراعوا شرائط السلوك حتى أفرغوا جهدهم من غير أن يفوزوا بنظرة منه، أو يصلوا إلى أثر من الوصل، أو يستنشقوا هبة من نسيم عناية الجذبة التي توازي عمل الثقلين، فأدركتهم المنيّة دونه وهم أهل السلوك دون الجذبة.

وصنف آخر أدركتهم عناية الجذبة، ولم يتفرّغوا لتصحيح مقامات السلوك الذي هو من شرط الكمال، فماتوا من غير سلوك، فذكر في أثر هذا البيت الصنف الأول، وفي البيت الذي يليه الصنف الثاني.

بِكُلّ قَبِيلٍ كَمْ قتيلٍ بها قضَى أسًى، لم يَفُزْ يومًا إليها بنظرةِ

القبيل: جمع قبيلة، وهي الجماعة المجتمعة التي تقبل بعضها على بعض بحكم نسبة الجمعية والمجاورة أو النسب.

وكَمْ في الوَرَى مِثْلي أماتَتْ صَبابَةً ولَوْ نَظرتْ عَطْفًا إليهِ لأَحْيَتِ

قال الخليل: الورى: الأنام الذين على وجه الأرض في الوقت ليس من مضى، ولا من يتناسل بعدهم، فكأنهم الذين يسيرون الأرض بأشخاصهم من واريت الشيء وتوارى الشيء: سترته واستتر.

يقول: وكم أماتت في الناس كما أماتتني عن هذه الحياة الظاهرة الحادثة من شدّة الشوق وحرقتها أو لأجلها، وخلت بينهم وبين حالة الموت ولم تردّهم إلى الحياة والإحساس بحكم البقاء ببقائه إلى هذه النشأة الحسّية، ولو نظرت إليهم بعين الشفقة من مقام الكمال لأحيتهم وأبقتهم بحقيقة بقائه في هذه النشأة حتى جمعوا بين أحكام السلوك وإعطاء المقامات حقوقها، وبين أحكام الجذبة والتحقّق بحقائقها.

إذا ما أحلّتْ، في هواها، دَمي، فَفِي ذُرَى العِزّ والعلْيَاءِ قَدري أحلَّتِ

ذروة السنام وذراه: أعلاه، وجمعها ذرى؛ كقيمة وقيم، ومنها قيل: أنا في ذراك، يعني: في أعلى مكان من جنابك.

يقول: إذا أحلت حضرة المحبوب على حكم شرع حبّها ومقتضاه دمي ورمتني بين قتلاها وأخفتني بينهم، فإنها بموجب من وجد في رجله، فهو جزاؤه قد أجلتني وأحلت قدري في أعلى مراتب العزّ والعلياء منها بأن أعد من قتلاها، وبأن القطرة إذا استهلكت في البحر صار جميع صفات البحر صفاتها.

لَعَمْري، وإن أتْلَفْتُ عُمري، بحُبّها رَبِحْتُ وإن أَبْلَتْ حشايَ أبَلَّتِ

العَمر والعُمر واحد، لكن بالفتح خصّ بالقسم، ولعمري قسم بالبقاء، واللام فيه لتوكيد الابتداء، والخبر محذوف، أي ببقائي قسمي، وجواب القسم محذوف وهو ما تقدم من معنى البيت السابق الدالّ عليه، فاستغنى عن إعادته، نحو: زيد قائم والله، فإن المقسم عليه في المعنى هو ما تقدم، فاستغنى به عن الإعادة.

وقوله: وإن أتلفت، إلى قوله: ربحت، جملة أخرى شرطية معطوفة على الأولى، وكذا: وإن أبلت حشاي أبلت وأبلّت من بلى الثوب، وأبلت من أبل المريض، وبلّ إذا برىء.

يقول: بحق بقائي الذي هو عين بقاء من استهلك فيها ما كان يضاف إلى من الحياة والبقاء المستعار الفاني، حتى صار بقاؤها بعد ذلك بقائي أن ما ذكرت في معنى البيت السابق صحيح وإني وإن أتلفت عمري الفاني بحبّها، وبمقتضاه الذي هو ترك جميع الحظوظ وفناء جميع المرادات والأماني النفسية كلّها الوهمية منها والحسّية بحيث رددت جميع أمانات الصفات العارضة الطارئة عليّ من أحكام المراتب الكونيّة روحًا ومثالاً وحسًّا إلى أهلها، بحيث لم يظهر عليّ منها الآن شيء أصلاً ربحت بأني تهيّأت واستعددت بذلك الإتلاف والفناء لحصول نعمة الجذبة التي توازي عمل الثقلين من تلك الحضرة، وأقسم أيضًا بما استعددت من البقاء الدائم بحكم هذه الجذبة لها أن خلقت وأفنت بهذه الجذبة صفاتي الباطنة الأصلية المكنى عنها بحشاي اللازمة لوجودي وحقيقتي، كالسمع والبصر والكلام والقدرة مما لم يكن إفناؤها في وسعي لكونها من لوازم تعيّن وجودي فأفنتها في ضمن إفناء تعيني، فقد أبرأتها من مرض النقص والحدوث والخلقية.

تنبيـــه:

وحيث أشار في البيت الأوّل إلى فناء بعض ما يتعلق بظهور حكم الجذبة بإضافة إحلال الدم إلى الحضرة المحبوبية بموجب تنبيه: ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي، ثم أشار في البيت الثاني إلى فناء ما يتعلق بالسلوك، وذلك بقوله: وإن أتلفت عمري، ثم أشار إلى فناء بعض بقايا تلك الصفات الأصلية الخارج ذلك عن وسع قدرته بالسلوك، وإضافة ذلك الفناء إلى الحضرة المحبوبية أيضًا بقوله: وإن أبلت حشاي، تبيّن حينئذٍ أنه لم يظهر منه شيء من الصّفات الطبيعية الشهواتية، ولا من الأوصاف الحيوانية الغضبية، ولا من الأوصاف النفسانية الإنسانيّة العقلية العارضة جميعها على وجود المفاض المضاف إليه من أحكام المراتب الكونية التي عبّر وجوده عليها في تنزّله التي منها العلوم والمعاملات والأحوال، ولا من أصول الصفات اللازمة لعين الوجود قبل تعيّنه وبعده ليثبت بها المناسبة بينه وبين أهل قبيلة الشريعة والطريقة، فيعرفونه بذلك ويكون له بذلك

عندهم منزلة وقدر وعزّة، مثل القوة والاستيلاء والمال والجاه الجالبين لإيصال الخير إلى الأولياء والدافعين لشرّ الأعداء، ومثل العلوم والمعاملات والأحوال والمكاشفات ورفع العادات ورعاية الحرمات، أو ترك ذلك والخروج عنه بعد أن كان ظاهرًا عندهم حالة سلوكه وقبله بجميع هذه الصفات على وجه أعلى وأكمل مما يظهرها غيره، فلا جرم يعدّونه من المردودين المطرودين والمسلوبين المحجوبين؛ لأنه قد صحت له بمناسبة خفاء أحواله تعلّق ونسبة إلى مقام الاستسرار الذي مقتضاه عدم الظهور بشيء من أحواله لدى الأغيار، فمن هنا إلى اثنا عشر بيتًا يذكر بلسان هذا المقام؛ ففي الأول يشير إلى فناء صفاته الطبيعية والشهواتية، وفي الثاني إلى عدم ظهوره بشيء من أوصافه الحيوانية الغضبية بفنائها، وفي الثالث وما بعده يشير إلى عدم ظهوره بشيء من أوصافه الإنسانية العارضة منها والأصلية.

ذَلَلْتُ لها في الحيّ حتى وَجَدْتُنِي، وأدنى مَنالٍ عندهم فوقَ هِمّتي

الذلّ - بالضم - ضد العزّ، وبالكسر ضدّ الصعوبة.

يقول: ظهرت بانتفاء العزّة وثبوت الذلّة بين حيّ أهل الشريعة والطريقة بسبب حب حضرة المحبوب ونفيه جميع الصفات الطبيعية، والرغبة في شيء من شهواتها بحيث وجدت ذاتي عندهم مسلوبًا ومطرودًا، وتفرّست منهم بأنهم يعتقدون في أنه كل ما ينال به أدنى شيء مما يرغبِ فيه ويشتهي ذاك هو فوق منتهى همّتي ومقتضى نهمتي.

وأخْمَلني وَهْنًا خُضُوعي لَهُمْ، فلمْ يَرَوْنِي، هَوانًا بي، مَحَلًّا لِخِدْمتي

أخملني: أسقط اعتباري، ونباهتي: تواضعي لأهل الحيّ المذكور لأجل ضعفي بعدم الظهور بوصف كمال فضيلة، وعدم الظهور أيضًا بصورة الحمية والغيرة عند كبرهم عليّ وتنقيصهم لي، ونظرهم إليّ بعين الصَّغار والنقصان والخذلان حتى إنهم لم يروني بسبب ذلك الضعف أهلاً لخدمة أصلاً، لا خدمة تتعلق بمولاهم من الأذكار والأفكار والمعاملات المتعلّقة بدفع شرّ النفس والشيطان، ولا لخدمة تتعلق بهم من رعاية الحقوق والآداب والذبّ عنهم والحماية لأعراضهم وأموالهم وعدم رؤيتهم إياي أهلاً للخدمة إنما كان لأجل إهانتي واستحقاري، لكوني محجوبًا مطرودًا مسلوبًا مردودًا عندهم على أني كنت فيما

قبلي عزيزًا عندهم مهيبًا مكينًا في نظرهم، لكوني وقتئذٍ ظاهرًا عليهم بوصف العلوم والمعاملات وأنواع الكمالات.

ومِنْ دَرَجاتِ العِزّ أمْسَيْتُ مُخْلِدًا إلى دَرَكَاتِ الذُّلّ من بَعْد نَخْوَتي

مخلدًا: أي مائلاً، **والنخوة**: الكبر، والعظمة: يقال انتخا فلان علينا، أي: تكبّر وتجبّر، والدرجة كالمنزلة لكن باعتبار الدني من سفل إلى علوّ، وباعتبار الهوىٰ من علوّ إلى سفل يسمّى دركًا، ومنهما درجات الجنّة ودركات النار.

يقول: إني قد كنت حال سلوكي وبدايتي ظاهرًا بوصف المجاهدات والمعاملات والأخلاق والعلوم والأعمال القلبية والقالبية عن ظنّ أنها وسائل وأسباب لحصول المقصود الحقيقي، وكانت لنفسي بذلك نخوة وعظمة وكبر على غيري، فلمّا غلب سلطان الحبّ على إقليمي ظاهري وباطني، ونادى فيهما منادي الغنى الذاتي، بقوله: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾ [الأنعام: الآية 91] و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: الآية 6]، وسبحان من لا يوصل إليه إلّا به، وأفهمني سرّ قبل من قبل لا لعلّة، وردّ من ردّ لا لعلّة، حينئذٍ انقطعت جميع تلك الأسباب وارتفعت تلك الوسائل؛ لا جرم ملت من تلك الدرجات العلمية والعملية والخلقية والحالية وحصول العزّة والنخوة بها إلى دركات العجز والفقر والنقص والقصور والذلّة بها، ورجعت تلك الأوصاف إلى أصلها الذي هو عين الوجود، وبقيت أنا فريدًا منها فقيرًا محتاجًا ذليلاً مهينًا بلا حكم ولا وصف نفساني أو روحاني، فليس لي من أبواب الكمال والفضيلة باب يغشى للاستعانة ولا جاه ولا حمية أصلاً.

فلا بابَ لي يُغشى، ولا جاهَ يُرتَجَى، ولا جارَ لي يُحمى لفَقْدِ حَمِيّتي

أراد بقوله: فلا باب لي يغشى من أبواب الكمالات والفضائل الدينية والدنيوية يؤتى إليه لاستفادة خير وكمال وفضيلة دينية أو دنيوية منه، لاستهلاك جميع ذلك بيده الحب في عزّة وحدة حضرة المحبوب، ولما عرفت بين أهل الحيّ بعدم العقل والتميز والمعرفة، واشتهرت بكوني محجوبًا مطرودًا، فمن أين لي جاه يرتجى في قضاء حاجة أو خير ديني أو دنيوي، ولما فني عني جميع الحمايا من بقايا النفس، والحمية التي يحمي بها الجار من الصفات النفسية قد فنيت بالكلّية، فكيف يحمي لي جار في هذه الحالة.

ولمّا كانت الصفات التي تصدّى الحب لإفنائها ثلاثة أقسام، **أحدها**: الطبيعية الشهواتية المختصّة بجلب النفع، **وثانيها**: الحيوانية الغضبية المعدّة لدفع الضرر، **وثالثها**: النفسانية الإنسانية التي بعضها عارضية، كالعلوم والمعاملات والأخلاق والأحوال والأعمال العارضة على الوجود المفاض المضاف في المراتب الكونية، وبعضها أصلية كالسمع والبصر والكلام والقدرة اللازمة لعين الوجود مطلقًا، ويضاف إليها القدم، ومقيّدًا ويضاف إليها الحدوث؛ ففي هذه الأبيات الثلاثة يشير في كل بيت إلى نفي قسم منها، ففي الأول الأول، وفي الثاني الثاني، وفي الثالث الثالث، وفي هذا البيت يجمع الأقسام الثلاثة، فبقوله: فلا باب لي يغشى، يشير إلى فناء القسم الثالث كلّها أصليها وعارضيها، وبقوله: ولا جاه يرتجى يشير إلى فناء القسم الأول من الصفات، وبقوله: ولا جار لي يحمي لفقد حميّتي، يشير إلى فناء القسم الثاني منها.

كأنْ لم أكُنْ فيهِمْ خطيرًا، ولمْ أزَلْ بِهِمْ حقيرًا في رَخاءٍ وشِدَّةِ

يقول: لمّا تحقّقت بالفقر والخلوّ، وخفيت أوصافي كلّها واستترت، بل انمحت وانمحقت بحيث لا يظهر شيء على ظاهري وباطني من الأوصاف الوجودية للأغيار؛ لدخولها في دائرة الاستسرار، فعددت لذلك من المطرودين والمحجوبين بين القوم، فلم ينظروا إليّ إلا بنظر الازدراء والاحتقار وأعرضوا عن ما رأوني فيما تقدم ظاهرًا فيهم متحلّيًا بحلية العلوم والمعاملات والتقلّب في أطوار المقامات والحالات ومعرفة حقائقها ودقائقها، حتى أصبحوا كأنهم ما شاهدوا مني نباهة وشرفًا، وقدرًا وخطرًا وهمّة ومعرفة أصلاً؛ لعدم ظهوري لهم الآن بشيء من ذلك؛ وكأني لم أزل كنت حقيرًا في نظرهم في حالة رخاء التقلّب في المقامات والعلوم والمعارف والمكاشفات في دائرة مقام الإيمان ومبادىء مقام الإحسان، وفي حالة شدّة المجاهدة والمكابدة في دائرة مقام الإسلام.

فلو قيل من تهوى، وصرَّحتُ باسمِها لَقيلَ كنَى، أوْ مسَّهُ طيفُ جِنَّةِ

يقول: ولما ظهرت عندهم ذليلاً مهينًا مطرودًا مسلوبًا لا أصلح لشيء من أنواع الخدمة لهم، كيف يروني في معرض كوني محبًّا أو محبوبًا بالنسبة إلى حضرة جلال المحبوب الحقيق؛ فلا جرم لو سألوني على الهزء والتهكّم لمن تهوى وما متعلق طلبك وإربك، وأنا أصرّح بذكر تلك الحضرة لا بدّ وأن يقولوا: كنى

بها عن غيرها مما يليق به ويناسبه ممن لا نباهة له، أو يقولوا: قد مسّه خيال من الجنّ فغلب في ذلك، ويهذي ويهجر بحكم تلك المغلوبية في حكم ذلك الخيال، لا أن لكلامه اعتبارًا وخطرًا.

ولو عَزَّ فيها الذُّلُّ ما لذَّ لي الهوى، ولم تكُ لولا الحُبُّ، في الذلّ عِزَّتِي

يقول: ولو امتنع ولم يوجد الذلّ والفقر في حب حضرة المحبوب لم أجد الحبّ ملائمًا، فلم ألتذّ به؛ لأن مقتضى الحبّ الحقيقي إزالة الأوصاف والأحكام الامتيازية من بين المتحابين، لكن يتمكن من توحيدهما وإيصال كل واحد منهما إلى الآخر، وأوصاف المحبوب وأحكامه لا تقبل الإزالة؛ لأنها أصليات كلّها وذاتيات، فتعيّنت إزالة أوصاف المحب التي هي فروع وعوارض وأحكام ما به الممايزة؛ فلا جرم كلما كانت إزالة أوصاف المحب المثبتة تلك الإزالة لذلّة وفقره أكثر كان ملائمة الحب للمحب أظهر ووجدانه لذّة الحب أشدّ لإحساسه بفطرة الحبّ قرب المنزل ودنوّ المقصد، وكلّما كانت تلك الأوصاف المثبتة لعزّة المستعار فيه أبقى كانت لذّته بالحبّ أقل؛ فلهذا قال: لو عزّ الذل في الحب لا يلذّ لي الحبّ، لعدم تحقيق الملائمة، ولولا اقتضاء الحب لذلك الذلّ لا يكون فيه، أي في هذا الذلّ الحاصل من إزالة أحكام الممايزة والمباينة بيني وبين المحبوب عزّتي؛ لأن بالحب الموصل إلى الوصل الحقيقي يحصل العزّ الدائم للمحبّ بعد التحقّق بذلّ نفي أحكام المباينة.

فحالي بها حالٍ بعَقلِ مُدَلَّهٍ، وصِحَّةِ مَجهودٍ، وعِزُّ مذلَّةِ

حال، أي: متحلٍّ من حلية السيف، ومدله، أي: مدهوش محيّر من التدليه الذي هو ذهاب العقل من الهوى أو غيره، يقال: دلّهه الحب، أي حيّره وأدهشه.

يقول: لما أثر الحب في ظاهر نفسي، فسلّط عليه السقم والنحول بحيث صار مغلوبًا مدهوشًا في ذلك، وأثّر أيضًا في باطنها بالحرقة والحزن والهيمان بحيث غلب وسلب عقلي وفهمي وإدراكي، وأمسيت بإزالة أوصافي الوجودية كلّها عني ذليلاً مهينًا عند القوم عزيزًا بهذه المذلّة بالحبّ ووجدان لذّته، فلم يبق لي وصف من الأوصاف الوجودية يتحلّى به حالي، ويظهر بتلك الحلية بين القوم الأعقل مدهوشًا، يعني أن الواله قد يظهر منه على سبيل الاتّفاق حركة أو سكنة أو قول أو فعلٍ يوافق العقل، فيتوهّم من لا يقف على حقيقة حاله بأنه عاقل، فإذا

أضيف إلى شيء من العقل يكون مثل ذلك العقل المضاف إلى ذلك المدلّه المغلوب، ولم يتحلّ حالي بحلية الصحة إلّا مثل ما يضاف من الصحة إلى من لحقه جهد المرض، بحيث يصير مغلوبًا فيه كما يغلب المبرسم والمسرسم، ثم أنه أحيانًا يخفّف أدنى تخفيف بحيث يتفرّغ للأنين، فيقال: قد ظهر فيه أثر صحة حيث تفرغ إلى أنّة، فلو أضيف قليل صحة إليّ يكون من ذلك القبيل، وهو معنى قوله: وصحة مجهود. وأمّا العزّ، فلا يتحلّى حالي به إلّا بعزّ حبّي الذي يتضمّنه مذلّة انتفاء الصفات الوجودية عني.

تنبيـــه:

مهم تذكر إن كنت موقنًا بالشهود أو بالإيمان بما قد نبّهتك في أوّل الديباجة أن معاني الصّفات الأصلية؛ كالقول والسمع والبصر والقوّة لازمة لعين الوجود الباطني والظاهري منفيًّا ظهور أثرها عنه من حيث بعض مراتبه، أي مراتب الوجود بموجب ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾ [البَقَرَة: الآية 18]، وبحكم ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعرَاف: الآية 198]، لكن حقائقها لازمة الثبوت مع الوجود العلمي أو العيني دائمًا، فتارة تضاف إلى النفس الملهمة فجورها وتقواها، ومرّة تضاف إلى الروح الروحانية، وكرّة تضاف إلى القلب الذي هو صورة الوحدة بين الروح والنفس، وطورًا يضاف إلى السرّ الوجودي المفاض المضاف إلى جسمه، وتارة يضاف إلى الوجود المتعيّن الظاهر في القلب المضاف إليه الفياضية لا المفاضية، ووقتًا يضاف إلى عين الوجود الظاهر المطلق الرحمٰني، وعند ترقّي الوجود وعوده وخلعه ملابس أحكام كثرة المراتب يزول عن هذه المعاني ـ أعني معاني الصفات الأصلية ـ المذكورة حكم حقيقة الكثرة، ويظهر فيها حكم الوحدة من حيث تضادّها للكثرة مرة، ومن جهة عدم تضادّها وانتفاء المباينة بينها وبين الكثرة تارة تذكر هذا ينفعك جدًّا في تحقيق معاني الأبيات التي تذكرها آنفًا.

ثم اعلم أن النفس الملهمة فجورها وتقواها لها ثلاثة وجوه كلّية، **أحدها:** مما يلي كثرة عالم الطبيعة لتدبير الصورة العنصرية البدنية، **وثانيها** مما يلي وحدة عالم الأرواح للاستكمال والاستمداد، فتستمدّ من النفس المطمئنة الوحدانية التي هي أصلها وباطنها، وهي تستمد من باطنها الذي هو الروح الروحانية، وهي تستمدّ من جهة كلّيتها التي هي اللّوح المحفوظ، وهو يستمدّ من موجده إما بواسطة القلم الأعلى، وإمّا بلا واسطة.

وأما وجهها الثالث، فهو مما يلي السرّ الوجودي المضاف المفاض بطريق المدد كل آن على جسمه المستمدّ ذلك السرّ من الوجود المفيض الظاهر في القلب التقي النقي بعد ظهوره وتعيّنه عند خفة ظَهْر النفس من أوزار أحكام وجهها الذي يلي عالم الطبيعة، وفي كل وجه من وجوهها الثلاث يلازمها حكم هذه الصفات الأصلية، ولكن بحسب حكم ما يلي وجهها من غلبة حكم الكثرة والوحدة، وكذلك يظهر حكم هذه الصفات الأصليّة في السرّ الوجودي المفاض، وفي المفيض أيضًا بحسبه؛ إلّا أن في المفيض يُصان حكم وحدتها بالغيرة لئلّا يداخله أثر من حكم وجه النفس الذي يلي كثرة عالم الطبيعة والأحكام التدبيرية وحظوظها، ويصير ذلك موجبًا للحجاب والحرمان، فمقاساة النفس شدائد العناء لأجل ردّ وجهها عن جهة الكثرة، ولتخفيف ظهورها عن أثقال أحمال الكثرة وأحكامها، وكلّما يصير ظهرها أخفّ كان عناؤها أشدّ؛ لأنها حينئذ تشيم برق الوصل، فيشتدّ هيجان نيران الطلب والشوق، إلى أن يظهر القلب ويتجلّى السرّ.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنه لمّا تحقق خفّة ظَهْر النفس عن أوزار أحكام كثرة الصفات العارضية وقوي عليها وفيها ظهور أحكام الحب وصفاته من شدّة الشوق، وتمنّي الوصل والقرب والتخلّق والتحقّق بأوصاف حضرة المحبوب وأخلاقه وأسمائه، وظهرت بينها وبين سرّه الوجودي الخاص المفاض عليها من حضرة المحبوب بطريق المدد من حيث الوجه الخاص مناسبة ونسبة ما من جهة التجرّد عن كثير من أحكام الكثرة، والإعراض عنها والإقبال على وجه يلي الوحدة حينئذٍ انبعث من باطنها عرض تمنّي الوصل الذي هو من أحكام الحبّ الغالب عليها الآن على سرّه الخاص الوجودي الظاهر أثره وحكمه عليها بسبب زوال أحكام الكثرة عنها، وتخصّها بذلك لكونه هو محل حصول المقصود دون النفس المطمئنة والروح الروحانية لاتّسامهما بسمة الحدوث والخلقية، وإنما أضاف التمنّي إلى الحبّ لأن الحب هو الذي تمنى دائمًا للمحب بما وراء ما كان متحقّقًا به من مراتب الوصل والكمال؛ لئلّا تسكن سورة جدّه في السير والطلب، وحتى تجلو للنفس معاناة عناء الفناء بذلك، وإنما أضاف فعل التمنّي إلى النفس لأنه لا يحصل للنفس من الوصل إلا التمني، وهو المقدر بنشأتها ومرتبتها في درجات الجنّة، وإنما تحظى بحقيقة الوصل السرّ الوجودي، لهذا خصّته بهذا السرّ، وإنما أسرت خوفًا من اطّلاع العقل على ذلك، فيقوم بالمنع

والتشنيع، يقول: ما للتراب وربّ الأرباب، فاعلم واستحضر لبّك بما نقول تفز بالمقصود إن شاء الله تعالى.

أَسَرَّتْ تَمَنِّي حُبِّها النفسُ حيث لا رقيب حِجًى سِرًّا لِسِرِّي وخَصَّتِ

الحجى: العقل، وقوله: لسري، أي: إلى سري، **وسرًّا** نصب على الحال بيان هيئة الفاعل وهو النفس، أي أسرّت حال كونها سرًّا، أي مستورًا عن الأغيار لدخولها مقام السرار، **والألف واللام** في النفس قاما مقام الإضافة.

يقول: لما تحقّقت نسبة نفسي إلى مقام السرار وأمست سرًّا، أي مستورًا عن الأغيار حتى عن جميع الأوصاف الأصلية والآثار وغاب عنها رقيب العقل الغالب حكم تنزيه ما للتراب وربّ الأرباب المانع عن إظهار أسرار أحكام الحبّ؛ كالتمنّي ونحوه، عرضت في هذا الحال سرّ تمني الوصل الذي هو من أحكام الحبّ على السرّ الوجودي الظاهر عليها أثره من جهة أنه ظاهر في باطنها، والمقصود من هذا أنه قد ظهر الحبّ في النفس ظهورًا تامًّا بحيث حملها على إظهار ذلك السرّ تنبيهًا له وتحريضًا على التعرّض بحقيقة الوصل، وإنما خصّته بهذا السرّ لرجوع حقيقة هذا التمنّي إليه، فإنه لا يدرك الشيء بغيره، فافهم.

فأشفَقْتُ مِن سَيْرِ الحديثِ بِسائِرِي فتُعْرِبُ عن سِرِّي، عِبارةُ عَبْرَتِي

الإشفاق: عناية مختلطة بخوف؛ لأن المشفق يحب الذي يشفق عليه، ويخاف ما يلحقه، فإذا عدى بمن يكون معنى الخوف فيه أظهر، وإذا عدّى بعلى يكون معنى العناية فيه أغلب، **والإعراب**: البيان، يقال: أعرب عن نفسه، أي بيّن ما فيها من الإرادة، **والفاء** في فتعرب للسببية داخلة في المسبّب.

يقول: فخفت، أي خافت نفسي من أن يسري أثر هذا الإسرار في سائر صفاتي الأصلية المذكورة، أي في مظاهر السمع والبصر والقول والفعل، مثل الأذن والعين واللّسان واليد الثابتة فيما يلي وجه النفس، التي لها نحو عالم كثرة الطبيعية وحكمها التدبيري، فهيّج فيها قلقًا وشوقًا بسبب تأثير الحبّ فيها تأثيرًا بيّنًا، ويصير ذلك سببًا لظهور العبرة، فتعرب العبرة عن سرّي المستور عند الأغيار، فتنقطع نسبتي عن مقام التفرّد والسرار ويحجب بين نفسي وبين القلب، وتنقطع عنها مواد غلبة أحكام الحبّ ويسدّ على وجهها باب تمنّي الوصل، ويمنع الفرع عن الالتحاق بالأصل.

يُغالِطُ بَعضي عنهُ بَعضي، صِيانةً، ومَيْنيَ، في إخفائِهِ، صِدْقُ لَهْجتي

اللَّهجة: اللسان.

يقول: ولمّا استولى الحب على ظاهر نفسي الملهمة وباطنها وزال عنها الأحكام الانحرافية والامتيازية، وأظهر عنها حكم الوحدة الكامنة فيها بكون النار في الحديد، والحجر والسواد في الزاج والعفص المسمّاة تلك الوحدة بحقيقة القلب، وأعرض ـ أعني الحبّ ـ بوجه النفس عمّا يلي عالم كثرة الطبيعة وأحكامها التدبيرية إلى ما يلي وجهها الذي يلي وحدة وجهها الخاص من الوجود المفاض عليها بحكم الإمداد بالخلق الجديد المتصدّي لقبول التجلّي والوصل من مفيضيه حين يسعه القلب التقي النقي، وأدخلها ـ أعني الحب ـ النفس بحكم هذا الإعراض في مقام السرار، حتى صارت سرًّا مستورًا عن الأغيار، وأدخل في ضمنها صفاتها الأصلية اللازمة للوجود في النزول والصعود في هذا المقام ـ أعني مقام السرار ـ لكن لمّا كانت مظاهر هذه الصفات الأصلية ثابتة في عالم كثرة الطبيعة خافت النفس عن أن يصل خبر إسرار حديث التمنّي المذكور إلى سائرها، أي إلى مظاهر هذه الصفات الأصلية المذكورة، فتعبّر العبرة عنها وتفشي هذا السرّ المستور عن الأغيار، فيتنبه العقل حينئذ ويقوم مقبلاً على التشنيع والأفكار، وحيث كانت هذه الصّفات الأصلية دائمة الملازمة لها، بل للوجود، وكان قد أثر الحب فيها وفي مظاهرها، أثرًا تامًّا حتى أيضًا سرى حكم هذا العرض والإسرار وخوف الإظهار بموجب حكم الأُصول يسري في الفروع من النفس إلى هذه الصفات الأصلية، ومنها إلى مظاهرها أن كل واحد منها يغالط الآخر عن هذا السرّ ـ أعني سرّ التمني ـ بأن يضمر في نفسه تمنّي وصل المحبوب الحقيقي، وتظهر تمنّي وصل غيره من المظاهر المقيّدة بأحكام الخلقية على ما قيل: (شعر)

كم ذا أموه بالشعبين والعلم والأمر أوضح من نارٍ على علم[1]

أو بأحكام الحقية المقيّدة بوصف مخصوص في نشأة معينة مؤقتة؛ كما قيل: (شعر)

وإذا اكتفى غيري بطيف خياله فأنا الذي بوصاله لا أكتفي[2]

(1) لم أعثر على قائل هذا البيت.

(2) هذا البيت هو للشيخ عمر بن الفارض من قصيدته التي مطلعها: =

وذلك معنى قوله: «يغالط بعضي عنه بعضي صيانة»، ولمّا أزال الحب عن النفس وجميع صفاتها الأصلية ومظاهرها جميع أحكام الانحرافات، بحيث لم يبق في واحد منها حكم وأثر انحرافي أصلاً صار الصدق وصفًا لازمًا ذاتيًا للّسان، بحيث لا يكاد يبدو منه غيره، فيصدق اللّسان أنه بخفي هذا السرّ يبدو كذب النفس في دعوى إخفائها هذا السرّ، فإن الأذن مسلّط على اللسان طبعًا، فحيث بدا من اللّسان صدق في هذه القضية يقف على مضمونه الأذن، فلم يبق مخفيًا عن الغير فيبدو كذب دعوى الإخفاء لا بدّ، وذلك معنى قوله: «وميني في إخفائها صدق لهجتي».

ولمّا أبتْ إظهارَهُ، لجوانِحي، بَديهةُ فِكري، صُنْتُهُ عن رويّتي

البديهة والبداهة: اسم من بدهه أمر، أي فجأه، **والرويّة**: الفكر الصائب، ولما كان الفكر قوّة مطرقة للعلم إلى المعلوم، فتارة كان مستعمل هذه القوة العقل، ومرة يستعملها النفس، ووقتًا يستعملها الروح، وطورًا يستعملها السرّ، وكرّة تستعملها الأنانية، وهي الهيئة الاجتماعية منها إلى نسبة إضافة الجميع إليها على السواء، وكذلك إسناد الفعل إلى الناطق المخبر تارة من حيث الهيئة الاجتماعية المذكورة، ومرة من حيث واجد من النفس والروح أو العقل والسرّ بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن **ياء الإضافة** في جوانحي وفكري ورويّتي وإسناد فعل الصون في صنته كل ذلك عائد إليه من حيث سرّه الوجودي بدليل قوله في البيت الذي يلي هذا البيت:

وأنسيت كتمي ما إليه أسرّت

ومعنى البيت: يقول: بلسان السرّ لما أسرت النفس إلى سرّ التمنّي المذكور التزمت رعاية وظيفة حفظ السر الذي هو من أعزّ الأوصاف الحميدة، فحيث أحسست من بديهة فكري الذي لا يعمل ولا قصد لي فيه، فإن أمثال هذه الأوليات مضافة إلى الحضرة الحقيّة الصرفة بأنها تأبى إظهار هذا السرّ إلى الصفات الأصلية

= قلبي يحدّثني بأنك مُتلِفِي روحي فِداك عَرَفْتَ أم لم تعرف

والقصيدة من البحر الكامل وتفعيلته هي:

كمل الجمال من البحور الكامل متفاعلن متفاعلن متفاعلن

المكني عنها بالجوانح بملابسة البطون، صنت أنا وحفظت هذا السر عن أصل فكري ومحل إصابته، لئلّا يطّلع عليه فيردّده فيقف عليه الغير وتنخرم عليّ قاعدة حفظ السرّ.

وبالَغتُ في كِتْمَانِهِ، فنسِيتُهُ، وأُنسيتُ كَتمي ما إليهِ أسرَّتِ

المبالغة في الكتمان أن تكون كناية عن كمال رعاية التجرّد والتفرّد عن الأحكام الجزئية والصفات الأصلية من جهة كثرتها المتعلقة بمظاهرها بالكليّة أصلاً، **والنسيان** كناية عن إعراضه عن إمداد الوجه الذي يلي عالم كثرة الطبيعة من النفس بسبب كمال توجّهه وإقباله على مفيضه المتجلي في القلب بحكم قرب المنزل ودنوّ الموعد، كما عبّر في الكتاب العزيز بالنسيان كناية عن الإعراض في قوله عزّ من قائل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: الآية 67]، أي أعرضوا بالانهماك في الشهوات عن التوجّه إليه وعن مراعاة أمره ونهيه، فأعرض عنهم بقطع المدد من الرحمة الاختصاصية المعنية بقوله: ﴿فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: الآية 156] الآية.

وقوله: وأنسيت كتمي ما إليه أسرّت، يعني: لما أعرضت عن الغير وأقبلت بكليتي إلى جنبة مفيضي وأصلي أنصب عليّ من خصائص رحمته وأقسام قبضه انصبابًا شغلني عني وعن كل ما يبدو مني من الأحكام والأوصاف بحيث تلاشى السرّ والمسرّ وجهه الكتمان وقبول السرّ عني جملة واحدة، وذلك معنى قوله: وأنسيت كتمي ما إليه أسرّت.

ثم رجع إلى لسان الجمعية والأنانية، فقال:

فإن أجنِ مِن غرْسِ المُنى ثمَرَ العنا، فَلِلَّهِ نَفْسٌ، في مُناها، تعنَّتِ

أجن من جني الثمرة، واجتناها قطفها وجمعها غضًا، ويقال: **عنى** بالكسر عناءً نصب وتعب وعنيته فتعنى، مثل أتعبته فتعب، وقوله: **فللّه نفس**: كلمة استعملت في الدعاء؛ كقولهم: لله أبوك ولله درّك، وتحقيق معناه: ليكن هو بجميع أوصافه لله حتى يكون الله في مراضيه أو مقام أوصافه له عملاً بقوله: من كان لله كان الله له، ويحتمل أن يقول هذا هٰهنا على سبيل الإخبار عن الواقع، يعني على التقديرين إن غرست شجر منى القرب والوصل في أرض النفس، واجتنيت ثمر عناء الفناء، فإنه لا تقوم تلك الشجرة إلا بفناء الأوصاف العارضة والأصلية، بل

بفناء إضافة الوجود إلى أنانيّتي، بل الفناء عن أنانيتي بالكلّية والهلاك والفناء، لا بدّ وأن يتضمّن الشدّة والعناء، وكل ما كان متعلّق الفناء أعظم وأقرب كان العناء آلم وأصعب، ولكن المنى المتعلّق به أحلى وأعذب لقرب المقصد ودنوّ الموعد، فنفس احتملت عناء جميع مراتب الفناء كلّها ورضيت به وتحقّقت بحقيقته تطلّعًا إلى وصول متمنّاها الذي هو القرب والوصل الحقيقي من حضرة محبوبها كانت فداءً لها، فكانت هي جزاءها لا أثر ووصف منها على ما قيل من كان لله كان الله له.

وأحلى أماني الحُبِّ، للنفسِ، ما قَضَت عـنـاهـا بـهِ مَـنْ أذكَـرَتْـهـا وآنَـسَـتِ

القضاء: فصل الأمر وقطعه، ويقال: قضى فلان أمر كذا، أي فصله وأنهاه إلى آخره، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا﴾ [الأحزاب: الآية 37] أي فصله وأنهاه إلى آخره.

وتقدير البيت: وأحلى الأماني الحاصلة لنفسي من الحبّ والمنبعثة منه إليها شيء قضت، أي فصلت وأنهت عناء نفسي إلى آخره بذلك الشيء حضرة محبوبي التي من وصفها أنها أذكرت نفسي أماني وصلها بواسطة حبّها وأنستها بالوصل جميع أمانيها، بل عينها وأنيتها كلّها، فيكون من محله الرفع بالفاعلية وفعله قضت، فإنه يستوي فيه التذكير والتأنيث والمفعول عناها، والباء في به للسببية، **وأذكرت وآنست** صلة من، وضمير الهاء فيهما يرجع إلى النفس والألف واللام فيها قاما مقام الإضافة، ومحل ضمير الهاء نصب بمفعولية أذكرت وأنست، والمفعول الثاني لأذكرت وهو الأماني محذوف، ومفعولي أنست وهما النفس وأمانيها وعينها وأنيتها أيضًا محذوفان، وأحلى مبتدأ، وما قضت خبره.

والمعنى: يقول لما وضع الحبّ عن ظهر نفسي أوزار جميع آثار الانحرافات وأزال عنها كل ما كان فيها من أحكام الكثرة والامتياز العارضة من أحكام المراتب الأصلية من النعوت والصفات، ممنيًّا إياها بأنواع الأماني من حضرة المحبوب، فتحتمل النفس لذلك أصناف عناء الفناء رجاء حصول المطلوب، وهكذا كان الأمر إن بدت وحدة حقيقة القلب التقيّ من كل نوع من أنواع الميل والانحراف، النقي عن كثرة النعوت والأوصاف تجلّى حينئذٍ في هذا القلب التقيّ النقي من ظاهر الحضرة الرحمٰنية الذي هو صورة تلك الحضرة؛ كما ورد في الخبر: «**أن الله خلق**

آدم على صورة الرحمٰن»[1] تجلٍّ وحداني استهلك به وفيه تعيّن وجود نفسي، وإضافته إليها وأنيتها بالكلية بحيث لا يبقى ولا يذر منها لا عينًا ولا أثرًا على وفق ما أخبرتني بقولها: ولم تفن ما لا تجتلى فيك صورتي، وبقيت هي والصفات الأصلية منها حينئذٍ ببقاء هذا التجلّي المشار إلى هذا البقاء «بكنت سمعه وبصره»[2]، وانتهى بهذا البقاء عناء فناء نفسي إلى آخره، فإنه ما أبقى هذا البقاء شيئًا من عناء الفناء فيها البتّة، فكان أحلى أماني الحبّ للنفس هذا البقاء المذكور الذي أنهى تجلّي حضرة المحبوب عناء فناء النفس به إلى آخره، بحيث لم يبق بعده عناء البتّة، وحضرة المحبوب كانت بواسطة الحبّ ولسانه يذكر النفس قبل التجلّي لهذه الأماني ليتحمل عناء الفناء، فلما تجلّت أنْسَت النفس عينها وأمانيها بالكلّية، فإنه لا أثر بعد العين ولا خبر هنالك عن كيف أو متى أو أين.

أقـامَـتْ لـهـا مِـنـي عـليَّ مُـراقِـبًـا، خَـواطِـرَ قَـلبـي، بـالـهـوى، إن ألَمَّـتِ

القيام على أضرب: قيام بالشخص إما بتسخير، كقوله: ﴿قَآيِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ [هود: الآية 100]، وإمّا باختيار كقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآيِمًا﴾ [الزمر: الآية 9]، وقيام هو بمراعاة الشيء وحفظه عمّا يسوؤه؛ كقوله: ﴿كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ﴾ [المائدة: الآية 8]، وقوله: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾ [الرّعد: الآية 33] وهو المراد في البيت، وقيام بمعنى العزم؛ كقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ [المائدة: الآية 6]، والإلمام: النزول، والبيت جملة شرطية تقدّم الجزاء على الشرط، والفاعل في ألَمّت هو الضمير المستكن فيه الراجع إلى خواطر قلبي، وفي أقامت ضمير حضرة المحبوب، والباء للمصاحبة.

يقول: لما تسيطر وتسلّط على ولاية نفسي قهرمان[3] الهوى، ونصب في صدر دار المملكة سويداء القلب المستوي، واستوى عليه سلطان التجلّي الظاهري الرحمٰني الوحداني من حضرة المحبوب الحقيقي بصفاته الأصلية الذاتية المنفي عنها حكم أنها غير وسوى انبسطت أحكام حضرة المحبوب النافذة وأوامرها المطاعة في أطراف المملكة وأقطارها متنزّلة تلك الأحكام والأوامر من جناب

---

(1) رواه الدارقطني في الصفات، حديث رقم (48) [1/ 37].

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

(3) القهرمان: هو المسيطر الحفيظ على ما تحت يديه. (العين للفراهيدي).

القلب بحكم حكمة قهرمان الحب إلى مظاهر الصفات الأصلية الذاتية وآثارها، فإن تعيّنت تلك الأحكام والأوامر من جناب القلب وقصدت النزول بحكم الحبّ إلى مظاهر هذه الصفات الأصلية؛ كالأذن والعين واللّسان واليد لإظهار كمال لحضرة المحبوب متعلق بذلك النزول، فتظهر بصورة تصرف به وفيه، فإن في نظر شهوده لا يكون الشاهد والمشهود والمتصرّف والمتصرّف فيه إلّا هو، وتسمّى تلك الأحكام من حيث مبدأ ذلك التعيّن والقصد خواطر قلبية، حيث كان مصدر تعيّنها جناب القلب حينئذ أقامت وعبثت حضرة المحبوب من باطني كالخواطر، ومن ظاهري نحو هذه المظاهر كل واحد منها على نفسه وعلى مثله رقيبًا حافظًا، لئلّا يتجاوز أحد منها طور وحدته وعدالته، فتعتوره أحكام الكثرة وتخرجه عن حدّ الكمال، الذي هو الظهور بوصف الحقية إلى حدّ النقصان الذي هو الظهور بوصف الخلقية، وهذا من باب الغيرة المضافة إلى المحبوب على محبّة من الأغيار.

وأصل ذلك قوله ﷺ: **«ليس أحد أغير من الله، ومن غيرته حرّم الفواحش»**(1)، فتدبّر تفهم سرّ ذلك وحقيقة معناه، والله المرشد.

فإنْ طرقتْ، سرًا، من الوهمِ، خاطري بِلا حاظِرٍ، أطرَقْتُ إجلالَ هيبة

الطارق في الأصل: السالك للطريق، لكن خصّ في التعارف بالآتي ليلاً على غفلة، فيقال: طرق أهله، وأطرق فلان أغضى، كأنه صار عينه طارقًا للأرض، أي ضاربًا لها بالمطرقة، **والحاظر**: المانع، وأصله من عامل الخطين على الغنم وغيرها ليمنعها من الخروج عنها، ويمنع غيرها من الدخول فيها.

يقول: إذا تعيّن من أحكام حضرة المحبوب أمر مقدّر ظهوره من حيث مظاهر نفسي لإظهار كمال متعلّق بذلك الظهور، فذلك هو الخاطر، ثم إذا تنزّلت حضرة المحبوب في ليل غيبها وإطلاقها بغتة إلى ذلك الخاطر وفي ضمنه مختفية حال طروقها من الوهم الذي له مداخلة في جميع الأمور الحقية والخلقية لئلّا يقيد ذلك المجلى ويصوّره بصورة معنوية أو روحانية أو نفسية، فيتقيّد إطلاق ظهورها بذلك القيد، وبلا مانع أخذ بمنع ظهورها بوصف إطلاقها لذلك الخاطر من تكيّفه

---

(1) روى نحوه البخاري في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ﴾ [الأعراف: الآية 33]، حديث رقم (4361) [4/ 1699]. وروى نحوه مسلم في صحيحه في أبواب عدّة منها: باب غيرة الله تعالى وتحريم الفواحش، حديث رقم (2760) [4/ 3113]؛ ورواه غيرهما.

بكيفيّة صفة الخلقية الروحانية أو النفسية، فإن الخاطر من حيث إنه خاطر له قابلية الظهور بأحكام المراتب والتكيّف والاتّصاف بكيفيّاتها وأوصافها، فحال طروق حضرة المحبوب كما ذكرنا في ليل غيبها وإطلاقها خاطري من غير تطرّق شيء من هذه الموانع لبدوّها بوصف إطلاق جمالها، حينئذ أطرقت وما تفرّغت للحضور معها ولإدراكها لأجل إجلال هيبة واردة على خاطري وعلى سمعي وبصري منها، ومنعني خاطري عن التطلّع بالخاطر والفهم إليها بحكم ذلك الإجلال والرقبة التي أقامته حضرة المحبوب لمراعاتها هذا حكم الرقبة التي أقامت حضرة المحبوب عليّ من باطني، فأما حكمها عليّ من حيث ظاهري، فمذكور فيما يلي هذا البيت من الأبيات.

واعلم أن مبدأ تعيّن كل حكم وأمر مقدّر ظهوره من حيث شخص إنساني من الحقّ من حيث إنه مفيض الوجود على الخلق كان ذلك الأمر والحكم الوجودي من حيث ذلك المبدأ خاطرًا، فإذا ثبت متنزّلاً في مرتبة الروح بلا اعتبار تكيّف أو عدم تكيّف منها كان قصدًا، فإذا ثبت متنزّلاً إلى مرتبة النفس المطمئنة التي هي واسطة بين الروح الروحانية والنفس الملهمة فجورها وتقواها صار عزمًا، فإذا ثبت متنزّلاً إلى مرتبة النفس الملهمة كان هما سواء كانت غايته المتعلقة بالحسّ والمحسوس قولاً أو فعلاً خيرًا وحسنة أو شرًا وسيّئة، فإذا تقيّدت تلك الغاية بأنها حسنة وخير سمي ذلك المتنزّل نية، فإذا تنزل من جهة اللسان كان قولاً أو من جهة غير اللّسان كان فعلاً، هذا كلّه من حيث وصف ثبوته في كل مرتبة وقطع النظر عن تكيّفه بحكم المرتبة.

فأما إذا اعتبرنا تكيّفه، فباعتبار وصف تكيّفه بكيفية مرتبة الأرواح سمّي **خاطرًا ملكيًا** وروحانيًا، وعند تكيّفه بكيفية مرتبة البرزخ المثالي وتسلّط الوهم عليه باعتبار ظهور سلطنة الوهم في هذه المرتبة سمّي **خاطرًا شيطانيًا**، وعند تكيّفه بكيفية مرتبة النفس الملهمة وظهور أثرها فيه سمّي **خاطرًا نفسانيًا**، وعند عرايته عن هذه التكيّفات وعن الثبات في مرتبة ما منها، بل من حيث بدوّه وإخفائه سريعًا كالبرق سمّي **خاطرًا رحمانيًا**، والفرق بين أثر كل واحد منها أن الرحمـٰني أثره الظهور بوصف كمال وقصد وحداني لا يشوبه غرض أو أثر شيء غير الحقّ ومراضيه أصلاً، والروحاني الملكي أثره شوب قصد خلق وغرض علم ومعرفة وكشف وشهود شريف كلّها غير الحق.

وأمّا الشيطاني، فحكمه وأثره الغواية والانحراف عن سواء سبيل الحق بلا لجاج وإلحاح من جهة معيّنة.

وأمّا النفساني، فحكمه وأثره طلب استيفاء حظّ ولذّة وشهوة وبلوغ أمنية مع اللّجاج والإلحاح في استيفاء ذلك من جهة معينة، فاعلم ذلك والله المرشد.

ويُطْرَفُ طرْفي، إن هـمَـمْـتُ بـنظـرةٍ وإن بُـسِطَـتْ كفّي إلى البسط كُفَّتِ

يطرف طرفي من قولهم: طرف فلان أي أصيب طرفه بضرب أو آفة ورأس فلان فلانًا، أي ضرب على رأسه، **ودمغه**: ضربه على دماغه، ويقال: كففت فلانًا أي أصبت كفّه وكففته أيضًا، يقال: بمعنى أصبته بالكفّ ودفعته به، وتعورف الكفّ بالدفع بأيّ وجهٍ كان بالكف وبغيره، وبالمنع.

يقول: ولما انصبغ باطن نفسي وظاهرها وصفاتي الأصلية ومظاهرها بحكم التجلّي المحبوبي ووصفه بحيث لم أشاهد شيئًا إلّا وأشاهد الشاهد والمشهود والفاعل والمفعول إيّاه بلا شهود مغايرة وغيرية؛ لا جرم إن هممت بنظرة أصيب طرفي بشيء من الآفات المانعة عن النظر إمّا من جهة طرفي، أو من جهة يدي، أو مثلهما، حتى امتنع عن النظرة إلى تلك الحضرة من حيث مظهر من مظاهرها الحسّية، وحصول تلك الآفة المانعة في طرفي إنما كان لأجل حكم إقامتها إيّاه للحفظ والمراقبة المذكورة؛ لئلّا يتجاوز طور الوحدة إلى حكم الكثرة من جهة إحدى وجوه النفس التي ذكرنا شأنها عن قريب.

وكذلك إن بسطت يدي إلى المباسطة بالتصرّف في مظهر من مظاهرها الحسّية بفعل وأثر مناسب لها منعت من حيث عدم المؤاتاة من القوّة الفاعلة التي في باطنها، أو من جهة مانع آخر من القوى والمظاهر بحكم تلك الإقامة للرقبة المذكورة، وأثر الهيبة والغيرة أيضًا هذا أثر ظهور الإقامة للرقبة، وأثر الهيبة والغيرة من جهة مظهري صفتين من الصفات الأصلية، **أحدهما**: العين المختصّ بالانفعال والقبول، **والثاني**: اليد المخصوصة بالفعل والتأثير.

ثم يستدرك لئلّا يتوهم أن حكم الإقامة للرقبة وأثر الهيبة والغيرة يختصّان بمظاهر الصفات الأصلية لا غير، فيقول في البيت الذي يلي هذا البيت: أن هذين الحكمين يعمّان جميع القوى الباطنة والأعضاء الظاهرة، ثم في الذي يليه تذكر قاعدة وتوطئة لتقرير حكم مظهري صفتي القول والسمع، وهما اللّسان والأذن

المختصّ أحدهما بالفعل والتأثير وهو القول، والثانية تختصّ بالقبول والانفعال وهو السمع، وباقي القوى والصفات ومظاهرها من سائر الأعضاء توابع لهذه الأُصول الأربعة وفروعها، فشرع الشيخ الناظم رحمه الله في تقرير سراية التجلّي في جميع الصفات الأصلية ومظاهرها التي هي الأعضاء والمدارك الأربعة المقصودة، وفي فروعها ومظاهر فروعها التي هي سائر الأعضاء، وفي ذكر ظهور كل واحد منها بوصف الرغبة في أن يكون ظاهرًا بحكم التجلّي ووصفه من التصرّف والتأثير بذاته، ومن القبول الذاتي من ذاته لا من الغير، وفي بيان ظهور أثر هيبة جلال إطلاق جمال التجلّي عن جميع هذه الصفات ومظاهرها الأصلية منها والفرعية غيرة على وحدة المتجلّي عليه ومن تحقّق به من أن يعتريها أثر كثرة وغيرية، وأن تلك الحضرة أقامت كل واحد من الصفات ومظاهرها مراقبًا على نفسه ومثله لأجل هذه الغيرة، وأظهرت التجلّي عليها ـ أعني على هذه الصفات ومظاهرها ـ بوصف هيبة وعظمة يغلبه جلال الإطلاق على جماله حتى قدروا بذلك أن يخرجوا عن عهدة القيام بحقّ المراقبة المذكورة، وجعل في هذه التقريرات اثنين من الصفات الأصلية الأربعة المقصودة بالقصد الأولي في الأول واثنين منها في الآخر، وجعل الفروع البواقي كالحشو من الكلام فيما بين ذلك.

فـفـي كـلّ عُـضْـوٍ فـيَّ، إقـدامُ رغـبـةٍ وَمِـنْ هَـيْـبـةِ الإعـظـامِ، إحـجـامُ رَهـبـة

يقال: أحجمت عن الشيء إذا نكصت عنه، وحجم طرفه: صرفه، وقيل: أصل معنى الإحجام الامتناع، وهو من النوادر مثل كبيته فأكب.

يقول: لما ثبت سراية أثر التجلّي الظاهر بقلبي في جميع صفاتي وأعضائي الأصلية وفروعها وعلم بدو التجلّي بوصف هيبة جلال إطلاق جماله عليها لأجل تحقيق حكم رقبة كل واحد منها على نفسه ومثله الثابتة تلك الرقبة بحكم حضرة المحبوب وإقامتها له ظهر من كل واحد منها حكم الإقدام على الظهور ـ يعني المسارعة في القيام بأمر الظهور ـ بوصف الرغبة، أي في أن يكون ظاهرًا بحكم التجلّي ووصفه الذي هو التصرّف والتأثير بذاته في ذاته، وفيما يسمّى غيرًا، والقبول الذاتي من ذاته لا من الغير ووساطته، وذلك بحكم انصباغ كل ما أدركه وأشاهده متّصلاً بي وداخلاً في تشخصي وتعيّني، أو منفصلاً وخارجًا عنه بأثر التجلّي الظاهر في قلبي، ولكن لما بدت تلك الحضرة بأثر هيبة جلال إطلاق

جمالها عليّ وعلى جميع صفاتي وأعضائي، وإعظام تلك الهيبة لتلك الحضرة لديّ ولدى جميع صفاتي وأعضائي؛ لا جرم ظهر في كل عضو امتناع عن ذلك الإقدام بسبب رهبة وخشية من تلك الهيبة.

لِفِيَّ وسَمعي فيّ آثارُ زَحْمَةٍ عليها بَدَتْ عِندي كإيثارِ رحمةِ

لِفِيَّ: أي لفمي، وأصل الفم فوه، ومنه ما نقل أن جويرية بالمدينة كانت تستقي بقربة، فقالت لأُمها: أمسكي فاها غلبني فوها لا طاقة لي بفيها، والسمع: قوة في الأذن بها يدرك الأصوات، وقد يعبّر بالسمع عن الأذن وهو المراد هٰهنا، كما في قوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 7]، ويعبّر به عن فعله وهو السماع؛ كقوله: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ ٱلسَّمْعِ لَمَعْزُولُونَ ﴿٢١٢﴾﴾ [الشُعَرَاء: الآية 212]، وقد يعبّر به عن الفهم؛ كقوله: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۖ﴾ [البَقَرَة: الآية 285]، أي فهمنا وارتسمنا، وأثر الشيء: حصول ما يدلّ على وجوده، يقال: آثر وأثر، والجمع آثار، ويستعار الأثر للفضل والإيثار للتفضّل ومنه أثرته بكذا، والرحمة في الأصل رقّة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، ويستعمل في الرقّة المجرّدة تارة، وفي مجرد الإنعام والإحسان تارة، وهو المراد هٰهنا، وقوله: فِيَّ، أي: في قلبي على حذف المضاف.

والمعنى: يقول إنَّ النَّفس المنبعث من باطن الإنسان وحداني، وبمروره على المراتب وعبوره على المخارج وتكيّفه بكيفياتها عند تضمّنه معنى الذكر أو الحمد، وكل ما يراد ظهوره يصير ذلك النفس الوحداني متكثّرًا، ثم بعد تأثر ذلك النفس الوحداني المتضمّن ذلك المعنى عن آثار تلك الكيفيّات المتكثّرة وتصوّره بصورة الذكر والحمد ونحو ذلك، يرجع إلى أصله الذي هو القلب بوساطة السمع، ليوصل ذلك المعنى الذي تضمّنه إلى القلب ليفهمه ويلتذّ به، أو يتكامل بقوّة ذلك المعنى.

ولمّا كان القلب ملآن من تجلّي حضرة المحبوب وجماله الوحداني حينئذٍ يكون تلك الآثار المتكثّرة الظاهرة من جهة الفم بصورة الذكر والحمد ونحوهما، الواردة على القلب مزاحمة لوحدة حضرة المحبوب النازلة في القلب، فتكون لفمي آثار زحمة في قلبي على حضرة المحبوب على هذا الوجه الذي قرّرنا، وكذلك حكم أذني القابلة للأصوات والنغمات الحاملة معنى الذكر والحمد المتكثّرة تلك

الأصوات بتكيّفات الهواء يقرع بعضه بعضًا إلى أن يصل إلى القلب ويوصل المعنى إليه، فلها ـ أعني لأذني ـ أيضًا آثار زحمة كثرة هذه التكيّفات في قلبي على وحدة حضرة المحبوب المستوية على عرش قلبي، المستولية على جميع صفاتي الأصلية والفرعية، ومظاهرها الظاهرة عليها بصورة الهيبة والعظمة المقيمة كل واحد منها على نفسه رقيبًا حافظًا لأجل غيرتها على وحدته أولاً من الكثرة، وعلى كل واحد منها بعد ظهور وحدته فيه لئلّا تعتوره آثار الكثرة، على أن تلك الآثار المزاحمة الواردة على وحدة حضرة المحبوب بعينها هي تفضل بالإنعام والإحسان في حق قلبي ونفسي بالتذاذهما بذكر تلك الحضرة وسماع كلامه وحمده، وله الحمد دائمًا.

واعلم أنّ في الأبيات المتقدمة قد ذكر حكم ظهور أثر مراقبة كل عضو على نفسه.

وفي هذين البيتين اللذين بعدهما يذكر حكم ظهور أثر رقبة كل واحد من اللّسان والسمع على أخيه.

لِسانِي، إن أبدى، إذا ما تلا اسمَها، لهُ وصفُه سَمْعي، ومَا صُمّ، يصمُتِ

تقدير البيت: لساني إن أبدى سمعي وصفه الذي هو الإصغاء والإدراك اللّساني زمان تلاوة لساني اسم حضرة المحبوب، وما صمّ سمعي، أي لا تأثر فيه هيبة عظمة تلك الحضرة وأثر الإقامة للمراقبة والاحتراز عن الزحمة، ولم تصمّه هذه الثلاثة عن إدراك تلك التلاوة يصمت ـ أعني لساني ـ لأجل رعاية الرقبة المذكورة، فتكون الجملة الشرطية محلّها الرفع؛ لكونها خبر المبتدأ الذي هو لساني، وجزاء الشرط يصمت، وإذا ما تلا اسمها ظرف لفعل الإبداء المتعلق به، وإذا فيه لمجرد الظرفية.

والمعنى: يقول: إن أثر تجلّي حضرة المحبوب وحكمه الذي هو التصرّف والقبول بالذات، وإن كان ساريًا في كل صفة وعضو مني ببعثه ذلك السريان على الإقدام على الظهور بوصفه الخصيص به ـ أعني بوصف ذلك العضو ـ منصبغًا بحكم أثر التجلّي المحبوبي، ولكن الأحكام الثلاثة تمنعه عن ذلك الإقدام، **أحدها**: حكم ظهور هيبة جلال جمال ذلك التجلّي في ضمن تلك السراية، **وثانيها**: حكم وجوب رعاية حكم الرقبة المذكورة، **وثالثها**: حكم الاحتراز عن

مزاحمة آثار كل واحد منها في القلب على تلك الحضرة؛ فلا جرم إن أبدى سمعي وصفه الخصيص به وهو الإصغاء والإدراك عند تلاوة لساني اسم حضرة المحبوب بحكم ذلك الباعث المذكور، ولم تصمّه هذه الأحكام الثلاثة ولم تمنعه عن إظهار وصفه حالتئذ يصمت اللّسان ويمتنع عن تلك التلاوة رعايةً لما وجب عليه من الأحكام الثلاثة المبيّنة على حكم الغيرة على ما قرّرنا.

وقوله: وما صمّ على صيغة المجهول ينبىء أن إصمام السمع مضاف إلى الأحكام الثلاثة كما بيّنا.

وأُذنيَ، إن أهدَى لِسانِي ذكرَها لِقلبي ولم يستَعْبِدِ الصَّمْتَ صُمَّتِ

ولم يستعبد: أي لم يجد الصمت مذلّلاً منقادًا له بحيث لم يعصه عند ما أراد منه ذلك من قولهم: أرض معبّدة، أي مذلّلة.

وتقدير البيت: وأذني إن أهدى لساني ذكر حضرة المحبوب إليها، أي إلى أذني، لأجل أن توصل الأذن ذلك الذكر إلى قلبي فيلتذّ به، ولم يجد الصمت مذلّلاً منقادًا له حيث حكمت عليه الأحكام الثلاثة المذكورة بالصمت، ويحتاج في إظهار الصمت إلى كلفة ومشقّة حينئذ صمت أذني بحكم الأحكام الثلاثة المذكورة، وامتنعت عن الإصغاء رعاية لتلك الأحكام وتعظيمًا لشأنها وامتثالاً لحكمها، فيكون **أذني** مبتدأ، والجملة الشرطية خبره، ومفعول أهدى الأول وهو إلى أذني محذوفًا، ومفعوله الثاني **ذكرها**، وفاعل الإهداء والذكر **لساني**، والضمير في ذكرها راجع إلى حضرة المحبوب، وفاعل يستعبد إذا كان السين فيه للوجدان يحتمل أن يكون أذني، أي لم تجد الأُذن الصمت مذلّلاً منقادًا لحكم الأحكام الثلاثة المذكورة عليه حينئذ صمت الأُذن، ويحتمل أن يكون فاعله لساني، وهو ظاهر.

تنبيــه:

واعلم أنه قد ذكر انتهاء حكم عناء فناء النفس بظهور أثر البقاء المعبّر عنه بكنت سمعه وبصره في هذه الأبيات، وذكر تنزّل تجلّي حضرة المحبوب في قلبه بالإشارة تارة، وبالتصريح أخرى، وذكر سراية حكم تجلّي تلك الحضرة وإطلاق تصرّفه وقبوله بالذات بلا واسطة في كل واحد من صفات النفس وأعضائها بحيث حملته تلك السراية على الإقدام والرغبة في الظهور بذلك الحكم؛ إلّا أنه كان في

هذه الصفات ومظاهرها قد بقي من حكم القيد والكثرة والجزئية آثارًا خفية تباين حكم التجلّي وإطلاقها لم يلحقه الفناء وهو تقيّد كل صفة ومظهر وعضو بوصفه الخصيص به، مثل تقيد السمع بإدراك المسموعات، وتقيّد البصر بإدراك المبصرات ونحو ذلك؛ لهذا ظهر حكم غيرة حضرة المحبوب على وحدة تجلّيها الظاهر في القلب من حكم هذه الآثار المنبئة عن القيد والتكثّر والجزئية، حتى إنها ظهرت بوصف الهيبة عليها، وأقامت كل واحد منها رقيبًا على نفسه ومثله لئلا يصل شيء من أثر تلك الآثار إلى وحدة التجلّي الساري حكمه في جميع هذه الصفات والمظاهر، فينصبغ التجلّي بوصف ذلك الأثر، فكان ذلك الظهور بوصف الهيبة، وتلك الإقامة للرقبة بحكم الغيرة موجبًا لامتناع كل واحد عن ذلك الإقدام؛ فلأجل هذا المعنى ذكر هذه الأبيات بلسان التفرقة، مع إشارة خفية بلسان الجمع مع أنه ذكر ظهور التجلّي في القلب وسراية أثره في الجميع، فكان من حقّه أن يذكر بلسان الجمع، وأيضًا لما أشار بتعيين النفس في معاناة عناء الفناء إلى أنه لم يتفرّغ بعد لفناء أحكام الغيريّة والخلقية عن الروح؛ لا جرم رجع إلى لسان التفرقة الصرفة، وذكر سراية أثر الغيرة من حضرة المحبوب على وحدتها السارية في حجبها إليه، من حيث إنه محب، ثم صرّح بذكر عدم فناء الروح، ثم إنه قد بقيت فيه بقيّة منه لم يصل إليها الفناء، فتحسد على ما فيّ.

ثم بعد ذلك يرجع إلى الذكر بلسان الجمع متدرّجًا في درجاته إلى أن يترقّى في الذكر إلى وحدة مقام الجمع الحقيقية ورؤيتها في عين الكثرة، ثم يرجع إلى لسان التفرقة، ويذكر تفرّغه لفناء أحكام الروح بحكم تأثير الحبّ، فاستحضر والله المرشد.

أغارُ عليها أن أهيمَ بحُبِّها، وأعرِفُ مِقداري، فأُنكِرُ غيرتي

حقيقة الغيرة: إنما هي إرادة إزالة حكم الغير وأثره وتعلّقه وقربه عن المطلوب المرغوب فيه مع طلب الانفراد بذلك الحكم والأثر والتعلق والقرب، ولكن بشرط حصول شيء ما من التمكّن من ذلك، ويختلف حكم هذه الغيرة وتعلّقها بحسب تحوّل الأحوال وتطوّر الحب في الأطوار؛ ففي حال البداية عند توجيه الحبّ وجه المحبّ إلى نفسه بحيث يحبّ المحبّ طلبًا لحظوظه بوساطته تنبعث الغيرة من المحبّ على المحبوب من الأغيار لينفرد بتعلّقه وقربه منه، وما قيل أغار عليه من فم المتكلّم من هذا المقام.

وهذه بداية مقام الغيرة، ثم إذا حولّ الحبّ وجه المحب عن نفسه إلى محبوبه بحيث يرضى بفناء حظوظه وفناء نفسه، فإنه يراها حجبًا مانعة عن وصوله إلى المحبوب، حينئذ تظهر الغيرة من المحبّ على المحبوب من نفسه وتعيّنه حتى يريد أن لا يكون إلّا محبوبه بزوال أنيته وتعيّنه، وإضافة شيء من الموجود وأحكامه إليه لئلّا يزاحم بكثرته وحدة محبوبه ووحدة أسمائه وصفاته، وهذا وسط مقام الغيرة، وهذا البيت بلسان هذا المقام، وما قيل أيضًا:

ودع عنك ذكري باللّسان فإنّني أغار من اسمي أن يقبّل فاكا

بلسان هذا المقام، وكثيرًا ما تظهر العين في هذا المقام من قبل المحبوب على وحدة جماله من المحبّ والآثار الخفيّة من القيد والكثرة المذكورة منه، حتى يظهر عليه بوصف الهيبة وعظمة جلال إطلاق جماله لئلّا يقدر على الإقدام على إدراكه، كما ذكر فيما سبق من الأبيات، وهكذا ربما تظهر الغيرة في هذا المقام من المحبوب على المحبّ من الأغيار وآثار الكثرة والقيود حتى إنه يقيم منه عليه رقباء تمنعه عن التلبّس بحكم تلك الآثار والقيود؛ كما قد ذكر في الأبيات المتقدّمة.

وآخر مقام الغيرة عند تحويل الحبّ وجه المحبّ عن المحبوب - أعني عن وصف محبوبيته - إلى الحب من كونه عينًا لا وصفًا؛ كما قال ﷺ: **«أسألك حبك»**(1)، وقوله: **«اللّهمّ اجعل حبك أحب الأشياء إليّ»**(2)، وكما قال مجنون [ليلى]: شغلني حبّك عنك.

وفي هذا المقام تكون غيرة المحبّ على المحبوب منه ومن نفسه أيضًا، ولسانه أن يقول: أغار عليك منك، فكيف مني؟ وإذا عرفت هذه المقامات فاحضر لما نقول في معنى البيت لما ظهر حضرة المحبوب بوصف الغيرة على تجلّيها الحاصل في قلبي، وعلى صفة وحدته من أحكام القيود والكثرة سرى أثر من تلك الغيرة إليّ حتى إني أغار عليها وعلى حبّها المطلق، وعلى إطلاق جمالها من نفسي مع آثار خفيّة من حكم القيد والكثرة والجزئية كامنة فيّ وفي صفاتي الأصلية

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الدعاء. . .، حديث رقم (1932) [1/ 708]؛ ورواه الترمذي في سننه، باب ومن سورة صٓ، حديث رقم (3235) [5/ 368]؛ ورواه غيرهما.
(2) رواه الديلمي في الفردوس بمأثور الخطاب، حديث رقم (1965) [1/ 480].

ومظاهرها، ولكن ارجع إلى معرفة مقداري أني عدم محض لا حكم ولا أثر ولا ظهور بوصف وأثر إلّا لوجوده، وحينئذ أنكر إضافة الغيرة إليّ، فإنها لا تضاف إلّا إلى الوجود، وليس الوجود لي بل له أصلاً وفرعًا، فما لي وللغيرة التي هي صفة وجودية؛ فلا جرم أنكر إضافة الغيرة إليّ لهذا المعنى، والله المرشد.

فتُخْتَلَسُ الرُّوحُ ارتياحًا لها، وما أُبَرّىءُ نفسي مِن تَوهّم مُنْيَة

اختلست الشيء: اختطفته، وارتاح فلان لكذا: أي نشط له نشاطًا كأنه وجد ريح الانبساط، واللّام في لها حرف تعدية الارتياح.

يقول: لما ظهر التجلّي في القلب وما تحقّقت الروح بعد بحقيقة الفناء، ولكن النفس تحقّقت به مع شيء من بقية آثار خفيّة منها على ما نبّهنا على ذلك، وكانت الرابطة بين الروح والنفس قوية؛ لكون الروح باطن النفس وهي ظاهرها؛ لا جرم تختطف الروح بواسطة تلك الرابطة نشاطًا لتلك الحضرة المحبوبية وانبساطًا وروحًا إلى سلوك سبيل القرب منها، ووجدان ريح قرب مع عدم تحقّقها بحقيقة الفناء بسبب لطفها وبساطتها، وغلبة أحكام الوحدة بحكم نشأتها عليها، ومع أن النفس قد تحقّقت بأكثر أحكام الفناء ومعظمها وتلبّست بلباس بقاء **«كنت سمعه وبصره»**(1)، ومع هذا ما أبرأها بالكلّية من توهّم مُنْية من مناها نحو حظّ خفيّ في التصرّف، وغير ذلك بسبب تلك الآثار الخفيّة المذكورة، ثم رجع يذكر بلسان التفرقة الصرفة من مقام الحجابية هذين البيتين:

يراها، على بُعْدٍ عن العينِ، مسمعي، بطَيفِ مَلامِ زائرٍ، حين يقظتي

المسمع والمسمع: خرق الأذان، أي الصماخ الذي به يحصل السماع بخرق الصوت الهواء ونفوذه فيه، ومنه سمى المسمع لحلقة العرب، **والطيف**: خيال الشيء وصورته المتراءى له في المنام واليقظة أيضًا اعتبارًا بأنه يطوف حول الحسّ والخيال.

واعلم أن في هذا البيت يشير إلى أن كل صفة من هذه الصفات الأصليّة ومظاهرها نعم والفرعيّة أيضًا، ومظاهرها فيه أثر كامن من الأوصاف الخصيصة بغيره، ربما يظهر أحيانًا شيء من ذلك من البعض، ولا يظهر ذلك الأثر

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

الكامن من كل واحد بحيث يشتمل كل واحد على أوصاف الجميع إلّا بفناء تلك الآثار الخفيّة من حكم القيد والجزئية، وذلك السفر الثاني والثالث الآتي بيانهما.

فيقول: في هذا البيت إن شيئًا من الأثر الكامن المختصّ حقيقته بالعين، وهو الرؤية قد ظهر في أذني، حتى إنها ترى حضرة المحبوب على البعد عن العين، يعني في حالة الحجاب، وتلك الرؤية للأذن إنما تحصل بسبب أن اللائم عند لومه إيّاي على معاناة حب حضرة المحبوب يحضر بلومه صورة تلك الحضرة بهيئة خيالية في حالة اليقظة لا في النوم تزورني تلك الصورة، فأذني بأثر عينها الكامن فيها ترى تلك الصورة الخيالية وتحظى بها، وتكون العين في تلك الحالة محرومة عن الرؤية؛ فلا جرم يغبط العين الأذن لذلك.

فيغْبِطُ طَرْفي مسمَعي عند ذِكرها، وتَحْسِدُ، ما أفنَتْهُ مِنّي، بَقِيَّتي

الحسد له ثلاث مراتب، **أحدها**: محمود وهو تمنّي حصول مثل النعمة المحسود فيها من غير زوالها عن المحسود، وهو المسمّى بالغبطة، والآخران المذمومان، **أحدهما**: تمنّي عين تلك النعمة بزوالها عن المحسود، **وثانيهما**: تمني زوالها عن المحسود سواء حصل عليها أو مثلها للحاسد أو لا، والمراد من الحسد في البيت هو الغبطة لا غير.

يقول: لمّا كان العين محرومًا بالكلّية عن الحظوة بالرؤية في حال الحجاب الذي هو البعد المعنوي، وكان الأذن محظوظًا بالرؤية بواسطة طيف حاضر عند ذكرها بالملام ونحوه، فكان الأذن ذا حظوة من نعمة عظيمة حرم العين عنها بالكلّية؛ فلا جرم تغبطها العين، أي تتمنّى مثل تلك النعمة مع عدم زوالها عن الأذن، وكذلك لما أحست النفس ببقايا تلك الآثار الخفية التي لم يلحقها الفناء وبحرمانها عن حقيقة البقاء بقدر فوتها من حكم الفناء، وقد تحقّق بعضها ببقاء «كنت سمعه وبصره» بسبب استيلاء الفناء عليها، وكذلك أحست الروح لما فاتها من نعمة البقاء والكمال والتحقّق بالأوصاف والأحكام الحقّية بسبب عدم تحقّقها بفناء أحكام خلقيّتها وأوصاف أنيتها، وحكم التقيّد بإضافة الوجود إليها، وإنما كان إحساسها بذلك لما علمت من حال النفس وشاهدت تقلّبها في نعمة البقاء، فاختلست ارتياحًا لطلب قرب حضرة المحبوب؛ لا جرم كل ما لم يلحقه الفناء

وبقي فيه بقيّة من الآثار الخفية أو الجلية حتى حرم بذلك القدر عن حقيقة البقاء تحسد ما أصابه الفناء، وتحقّق بقدر ذلك بحقيقة البقاء والكمال المتعلّق به روحًا كانت أو آثارًا خفيّة نفسية، فالحاسد ما لم يصبه الفناء وفاته البقاء بقدر ذلك، والمحسود ما لحقه الفناء وخلع عليه من خلع البقاء والنعمة المحسود فيها هي حقيقة البقاء التي من شرطها التحقّق بالفناء.

تنبيـــه:

واعلم أن الفناء له ثلاث مراتب كلّية يترتب على كل واحد حكم؛ كالبقاء الحاصل من حضرة من الحضرات الكلّية، وهي حضرة الظاهر وحضرة الباطن وحضرة الجمع بينهما.

أمّا الرتبة الأُولى من الفناء، فهو فناء النفس بجميع صفاتها العارضة الطارئة عليها من مراتب الوجود المفاض المضاف، وجميع صفاتها الأصلية المستصحبة لعين وجودها والصادرة عنه، والبقاء الذي يترتّب على هذا الفناء هو التحقّق بظاهر الوجود الموصوف بالرحمٰنية والفياضية بغلبة حكم وحدته الحقيقية على الكثرة النسبية المنسوبة إلى أسمائه الحسنى، وهو ظاهر اسم الرحمٰن واسم الظاهر، وهذه الحضرة ـ أعني الظاهر ـ يعبّر عنها باصطلاح بعض أهل الحقّ بمقام الجمع وعالم الحقيقة.

وأما الرتبة الثانية من الفناء، فهو فناء الروح وصفات خلقيّتها وخصائص عالمها المتعلّقة بها والغالبة عليها، والبقاء الذي يترتّب على هذا الفناء هو التحقّق بباطن الوجود وغيبه وغيب شؤونه، وذلك مع غلبة حكم الكثرة النسبية المنسوبة إلى الشؤون الذاتية التي هي باطن صور معلومية الأشياء الثابتة في العلم الأزلي المعبّر عن تلك الشؤون الذاتية المنسوبة إلى حضرة باطن الوجود بالوجود العلمي المضاف إلى كل صورة معلومية كان ما كان على حكم الوحدة الحقيقية المنسوبة إلى حضرة الظاهر.

واعلم أنه كما كانت الكثرة الحقيقية في النفس ظاهرة ووحدة الوجود العيني الظاهري باطنة مخفية فيها، فعند فناء ظاهر النفس وكثرتها لا بدّ وأن تظهر وتغلب الوحدة على الكثرة، ويخفى حكم الكثرة بالكلّية، وكما كانت وحدة الوجود العيني ووصفها وحكمها الذي هو البساطة، ونفي التركّب ظاهرة في الروح، وكثرة

الحقائق المعلومة ووجودها العلمي الذي هو عين الشؤون بتميّزاتها الحقيقية كامنة وباطنة فيه، فعند فناء الروح وخصائصها تخفى الوحدة وتظهر كثرة الحقائق المعلومة والشؤون، ويعبّر عن هذا البقاء بالتحقّق بحضرة الغيب والباطن وحضرة جمعه.

وأمّا المرتبة الثالثة من الفناء، فهو فناء التقيّد بأحد حكمي الظاهر والباطن ـ أعني خفاء حكم الباطن عند بدوّ حكم الظاهر ـ وخفاء حكم الظاهر ببدوّ حكم الباطن والبقاء المترتّب عليها هو التحقّق بحكم حقيقة البرزخية والإنسانية والجمعيّة التي خلق آدم عليها وعلى صورتها، وهو المعبّر عنه بمقام قاب قوسين، ويقال لها حضرة جمع الجمع، وفوق هذا مقام أو أدنى المختصّ بسير نبيّنا محمد ﷺ، ويقال لتجلّيه تجلّي أحدية الجمع، ويعبّر عن جميع مقامات البقاء بعالم الحقيقة وحضرة الجمع، ولكن لا يقال جمع الجمع ومقام قاب قوسين إلّا للمقام الثالث، ولا أحدية الجمع، وأو أدنى إلّا للمقام الرابع المحمدي.

ففي هذه الأبيات السبعة يعبّر عن هذا المقام الأول من البقاء المسمّى **بعالم الحقيقة والجمع** متدرّجًا في درجاته التي هي ظهور شيء من حكم التفرقة فيه، ثم انتفاء ذلك الحكم عنه شيئًا فشيئًا، وذلك بسبب تحقّق السائر فيه بكل ما يشمله الاسم الظاهر من كلّيات الأسماء، إلى أن يتحقّق بجميع تلك الكلّيات، وحينئذ ينتهي إلى آخر هذا المقام الذي هو تمام غلبة الوحدة الحقيقية على الكثرة النسبية الأسمائية حيث تحقّق بمركز دائرة اسم الظاهر الذي جميعَ توابعه بالنسبة إلى ذلك المركز سواء، فاعلم ذلك.

أَمَمْتُ أمامي في الحقيقة، فالورى ورائي، وكانت حيث وجَّهتُ وجهتي

الإمام الذي يقتدى بقوله وفعله إنسانًا كان أو كتابًا محقًّا أو مبطلاً، **وأممت** إمامة: أي نصبت نفسي للإمامة، وأممت أيضًا بمعنى قصدت قصدًا مستقيمًا نحو المقصود، **ووراء** بمعنى خلف، **ووجّهت فلانًا**: أرسلته في جهة واحدة، **والوجهة**: ما يتوجه إليه وهو المقصد، وقوله: **في الحقيقة**، أي: في عالم الحقيقة على حذف المضاف متعلق بأممت، وكانت أي حضرة المحبوب ومفعولاً وجهت محذوفان، وهو وجهتي إلى تلك الحضرة.

يقول: أممت في عالم الحقيقة والجمع أمامي الذي اقتدى به من حيث عالم التفرقة بحكم الأمر والشرع المختصّ به في صلواتي الظاهرة الواجبة علي إقامتها بحكم الحضور مع عالم التفرقة والظهور بأحكام ظاهر هذه النشأة، وذلك ـ أعني إمامتي في عالم الجمع والحقيقة ـ لهذا الإمام الظاهر في عالم التفرقة إنما كانت لأجل تحقّقي بحقيقة هذا المقام والوحدة الحقيقيّة والبقاء الثابت فيه، بحيث صار ذلك مقامي والوجود الواحد الحقّ الذي يتوجّه إليه كل متوجّه عين وجودي بحكم ظهوره في قلبي وانصباغ ظاهري بحكمه، فكان هذا الإمام المتوجّه إلى الحقّ في صلاته، وكل من يتوجّه إليه في صلاته ودعائه من جميع الأنام متوجّهًا إليّ من جهة توجّههم إلى مقام الجمع، هذا وأنا متوجّه إلى حضرة باطن تلك الحضرة، فكان الجميع ورائي، وكانت حضرة المحبوب حيث وجّهت وجهي هي مقصدي ووجهتي إن توجّهت من حضرة جمعي المذكورة نحو ظاهر عالم التفرقة، كان توجّهي إلى أثر من حضرة واحدية حضرة المحبوب وأحكامها التي هي الكثرة النسبية، وإن وجهت وجهي إلى باطن مقام جمع ظاهري هذا كانت وجهتي آثار حضرة أحديتها النزيهة عن الإدراك والإحاطة، فصح قوله: وكانت حيث وجهت وجهتي.

ثم ترقّى من رؤية الإمام غيرًا إلى رؤيته عينًا في البيت الثاني، فأحضره:

يراها إمامي، في صلاتيَ، ناظِري، ويشهدُني قلبي أمامَ أئِمّتي

يقول: لمّا تجلّى حضرة المحبوب وأقام في قلبي وسرّي أثر تجلّيها في جميع صفاتي وأعضائي حتى انصبغ كل واحد به وبوصفه وحكمه، بحيث لا ترى العين إلّا إياه، ولا تسمع الأذن إلّا اسمه وذكره؛ فلا جرم إذا نظر ناظري في صلاتي الظاهرة يرى حضرة المحبوب ظاهرة بصور ذلك الإمام قدامي مصلّية بي وأنا مقتدٍ بها، وذلك معنى قوله: يراها إمامي في صلاتي ناظري. وأمّا قلبي المملوء من صورة تلك الحضرة وجمعيّتها التي لا يتوجّه جميع المتوجّهين من الأئمّة والمأمومين إلّا إليها، فإنه يشهدني بنظر التجلّي الذي فيه أني من حيث تحقّقي بمقام الجمع والحقيقة وعين الوجود، وباسم الظاهر له النازل في قلبي أمام الأئمّة كلّهم، نعم والمأمومين أيضًا من جهة توجّه الجميع في صلاتهم إلى هذه الحضرة الجمعية الحاصلة في قلبي، وذلك معنى قوله: ويشهدني قلبي أمام أئمّتي،

وهذا المعنى بعينه يوضحه في البيت الثاني:

ولا غـرْوَ أنْ صَـلَّى الإمـامُ إلـيَّ أنْ ثَـوَتْ في فؤادي، وَهْيَ قِبلةُ قِبلتي

لا غرو: أي لا عجب، **والثواء**: هو الإقامة مع الاستقرار، والقبلة في الأصل اسم للحالة التي عليها المقابل؛ كالجلسة والقعدة في التعارف اسم لما يتوجه إليه للصلاة، ويستعمل في الكعبة بعينها، والمراد في البيت من القبلة الأولى المعنى الثاني، ومن الثانية الثالث، والواو في قوله: وهي للحال، وإليّ أي إلى جهتي على حذف المضاف، وإن ثوت: أي بأن ثوت فحذفت باء السببية المتعلّقة بقوله: لا غرو، تقديره: ولا عجب صلاة الخلق إلى جهتي ونحوي بسبب إقامة حضرة المحبوب في قلبي واستقرارها فيه حال كونها قبلة للكعبة التي هي قبلتي في ظاهر صلاتي التي أقيمها بحكم الشرع حال حضورتي مع نشأتي الحسّية وظهوري بأحكامها ولوازمها.

يقول: لمّا كان عين الوجود واحدًا وهو الحقّ الذي يفيض من سبحاته وأشعته على الخلق أثرًا منه ويضيف ذلك الأثر المفاض إليهم، كما أن عين الروح التي تنفخ منها الأرواح واحدة، ويفيض الحقّ سبحانه وتعالى بلا واسطة أو بواسطة ملك من ملائكته من شعاعها ووصفها بالنفخ أرواحًا ونفوسًا بشرية وغيرها على كل قابل لذلك، ويضيف ذلك الروح المفاض إلى ذلك القابل حتى يقال: روح زيد وروح عمرو، ومثل ذلك في الشاهد على وفق قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبۡدَؤُاْ ٱلۡخَلۡقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهۡوَنُ عَلَيۡهِۚ وَلَهُ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ ﴿٢٧﴾﴾ [الروم: الآية 27]، عين الشمس بأنها واحدة وهي النور الذي يفيض من شعاعه المنبسط على السمٰوات والأرض، وعلى كل كوة وروزنة أثرًا خاصًا أضيف ذلك الأثر الخاص المفاض إلى تلك الكوّة والروزنة، فيقال: نور الكوّة والروزنة ونور البيت منهما، وكان ذلك الأثر المفاض المضاف من عين الوجود الواحد فرعًا وتبعًا لأصل الوجود المتبوع، وكل فرع وتبع لا بدّ له من التوجّه إلى أصله ومتبوعه والاستمداد منه، ويجب أن كل ما أضيف إليه أثر من الوجود كان ما كان سواء كان من عالم أمر، أو من عالم خلق لا بدّ له من التوجّه إلى عين الوجود الواحد الذي هو أصله المفيض عليه ذلك الأثر منه بواسطة أو بغير واسطة، ولمّا كان للكعبة التي هي قبلتي في ظاهر صلاتي التي أقيمها بحكم الحضور مع

نشأتي الحسّية والإحساس بخواصها شرف إضافة خصوصيّة إلى عين الوجود ونسبة مظهرية لحضرة من حضراته أمر الخلق كلّهم بالتوجّه إليه في صلاتهم الظاهرة المتعلّقة بنشأتهم الحسّية، وهي ـ أعني الكعبة ـ موجودة لا محالة؛ فلا بدّ لها أيضًا من التوجّه إلى عين الوجود الذي هو أصل الوجود المضاف إليها وعين الوجود، وهذا الذي هو عين حضرة محبوبي مقيم مستقرّ في قلبي وحال الكعبة التي يتوجّه الخلق كلّهم إليها أنها متوجّهة من جهة أن لها حصة وأثرًا من الوجود مضافًا إلى حقيقتها إلى عين الوجود المقيم في قلبي؛ فلا عجب على حكم هذا المعنى الذي تقرّر أن يصلّي الخلق كلّهم إلى وجهتي ويتوجّهوا نحوي.

وكُلُّ الجِهاتِ الستّ نحوي توجَّهتْ بِمـا تَـمَّ مـن نُـسْـكٍ، وحَـجٍّ وعُـمْـرَةِ

النسك في الأصل: العبادة، والناسك: العابد، لكنه اختصّ بأعمال الحجّ، وقوله: **كل الجهات الست**، يعني: من الكعبة وفيها، ولما كانت الكعبة من حيث الوجود المفاض المضاف إليها متوجّهة إلى توجّه الفرع إلى الأصل وجميع جهاتها من حيث صحة التوجّه إليها على السواء، وكل عمل وعبادة يعمله كل عامل على وجه كامل إما يجب أو يستحبّ التوجه إلى الكعبة من أعمال الحج، ونفس الحجّ الذي هو الوقوف بعرفة والطواف ونحوهما ومن العمرة وأعمالها في أداء ذلك العمل والعبادة لا بدّ لذلك العامل من التوجّه إلى جهة من جهاتها، أي جهة الكعبة، فكأنه تكون الكعبة بجهاتها مجتمع جميع تلك الأعمال والعبادات؛ لا جرم كانت جميع جهات الكعبة بما اجتمعت فيها من أنواع العبادات من جهة مالها من الوجود متوجّهة إلى توجّه الفرع إلى الأصل.

فإن قلت: كيف يتصوّر اجتماع العبادات في جهة الفوق والتحت من الكعبة، وكيف يتصوّر التوجّه إلى هاتين الجهتين منها بعبادة؟

قلت: هذا يتصور فيمن يكون داخل الكعبة وينظر إلى هاتين الجهتين منها بنية العمل؛ لقوله ﷺ: «**النظر إلى الكعبة عبادة**»[1].

لها صلواتي، «بالمَقامِ»، أُقِيمُها، وأشْهَدُ فيها أنّها ليَ صَلَّتِ

المقام يكون مصدر قام يقوم، ويكون اسم مكان القيام أو زمانه، والمراد في البيت اسم مكان منسوب إلى قيام إبراهيم عليه الصلاة والسّلام في الحرم خاصّة.

يقول: جميع صلاتي التي أُقيمها في مقام إبراهيم عقيب الطواف وغير ذلك فإنما أُقيمها في الظاهر عند حضوري في عالم التفرقة، ومع أحكام نشأتي الحسية لتلك الحضرة ومراعاة شرعه وأمره وتعظيمهما، وعند شروعي في تلك الصلوات أحضر في حضرة جمع تلك الحضرة وحقيقتها الظاهرة في قلبي، فاشهد على وفق موافقته **«وجعلت قرّة عيني في الصلاة»** أن فاعل ذلك الفعل، يعني أداء تلك الصلوات ليس إلّا تلك الحضرة، وإنما يفعل ذلك لي ولتحصيل كمالاتي وعمارة نشأتي البرزخية والجنانية، فإن بكل حركة وسكنة وتسبيحة وتهليلة ونظرة وخطرة تنشىء لي في البرزخ صورة مؤنسة وهيئة مروحة مريحة، وفي الجنة قصرًا أو روضة وحورًا أو ما يكون سبب لذّة وراحة في تلك النشأة الجنانية، فتظهر تلك الحضرة بهيئة المصلّي من حيث صورتي الحسّية لإنشاء أنواع هذه الكمالات لي، فلهذا أشهد في الصلاة بشهود حضرة الجمع فيها وإضافة الفاعلية إليها بالأصالة في كل فعل ظاهر من كل فاعل أنها تصلّي بوساطة صورتي لأجلي، وهو معنى قوله: وأشهد فيها أنها لي صلّت.

كِلانا مُصَلٍّ واحِدٌ، ساجِدٌ إلى حقيقتِهِ، بالجمعِ، في كلّ سجدَةِ

كلا في التثنية ككل في الجمع، وهو مفرد اللفظ مثنى المعنى عبّر عنه بلفظ الواحد مرّة باعتبار لفظه، ومرة بلفظ الاثنين باعتبار معناه، ويقال في المؤنث: كلتا، ومتى أضيفا إلى اسم ظاهر بقي ألفهما على حاله في الرفع والنصب والجرّ، وعند الإضافة إلى مضمر قلب النصب والجر ياء، تقول: رأيت كليهما وكلتيهما، ومررت بكليهما وكلتيهما، وقوله: إلى حقيقته بالجمع الباء بمعنى في، يعني إلى حقيقته الكائنة في مقام الجمع، والحقيقة فعيلة بصيغة المبالغة من الحقّ الذي هو الثابت من الأمرين، ولهذا كان نقيضه الباطل الذي هو الزائل الغير الثابت، وهو نفس الوجود سواء كان ظاهرًا أو باطنًا، مفيضًا أو مفاضًا، يطلق عليه مفردًا أو مجموعًا، والحقيقة إنما يطلق على عين الوجود الذي له الجمع بين هذه المعاني،

ولا يطلق على كل فرد منه إلّا باعتبار جمعية ذلك الفرد لأوصافه ونسبه، فكانت الحقيقة باطن الحق، ويؤيّده قوله ﷺ: «الكل حق حقيقة»، ويقال لمرتبة هذه الحقيقة مقام الجمع، ومرتبة الجمع وحضرته، فقوله: (إلى حقيقته) إشارة إلى عين الوجود الظاهر من حيث جمعيّته بين نعت جلاله المقتضي تحقّق حكم وأثر ما من البطون النسبي فيه، وبين وصف جماله اللازم حكم ظهوره، وبين كونه مفيضًا وكونه مفاضًا الثابتة هذه الحقيقة في مرتبتها ومقامها الذي هو الجمع، ولمّا كان لهذه الحقيقة وحدة حقيقية هي حكم سراية الأحدية المختصّة بحضرة المحبوب ولها كثرة نسبية من حكم الواحدية فيها نسبتي إليها ثابتة من جهة مظهريّتي للصفات والنسب الأصلية اللازمة للوجود وحقيقة هاتين النسبتين وباطنهما عين هذه الحقيقة التي هي عين الوجود الظاهر المذكور من جهة اندراجهما فيها وانتشائهما منها؛ لا جرم قال: كلانا، أي حضرة المحبوب من حيث إن الوحدة الحقيقية مختصّة بها، وأنا من حيث إني مظهر للكثرة النسبية مصلٍّ واحد، أي من حيث النظر من عين هذه الحقيقة واندراج هاتين النسبين فيها ساجد إلى حقيقية، أي إلى عين هذه الحقيقة التي تندرج فيها هاتان النسبتين، وإنما تصلّي هي وتسجد إلى هذه الحقيقة لتحقيق كمالها الأسمائي المندرج فيها والمنتشىء منها من حيث كثرتها النسبية، وإنما أُصلي أنا وأسجد إلى تلك الحقيقة التي هي عين حقيقتي؛ لأجل أن أتحقّق بالكمال الذاتي المتعلّق بنسبة وحدتها الحقيقية، وهذا ذكر تخطّيه من التفرقة المندرجة في قوله: كلانا إلى الجمع المشار إليه بقوله: مصلٍّ واحد.

وما كان لي صَلّى سِواي، ولم تكن صَلاتي لغَيْري، في أداء كلّ ركعةِ

يقول: ولمّا كانت هذه الحقيقة، أعني عين الوجود الظاهر مستويًا على عرش قلبي ومشتملاً على جميع مملكة ظاهري وباطني بحكمه ووصفه بحيث نفى عني أنانيتي المجازية، وصار هو عين أنانيتي من حيث مظهريتي لكثرتها النسبية إذا نظرت إليها من حيث جمعيتها السوائية ألفيت جميع نسبها منها ليس شيء منها غيرها، ولا يلفى بينها مغايرة وغيريّة أصلاً لانصباغها بوصف الذات الجامعة لها بحكم السوائية، ويحكمها النافي للضدّ والندّ والشبيه والشريك ونحو ذلك؛ فلا جرم كانت نسبة الوحدة الحقيقية والكثرة النسبية شيئًا واحدًا، وكذلك الأنانية والهوية عينًا واحدًا هو عين هذه الحقيقة والوجود المذكور، وحينئذ الصلاة

الحاصلة من جهة الوحدة الحقيقية إلى عين هذه الحقيقة لتحقيق الكمال الأسمائي المتعلق بها مني ظهرت ولأجلي كانت، لا أن المصلّي سواي والذي يصلي له ويراعي أمره وحكمه وحكمته كان غيري، ولا أن الصلاة الظاهرة من ظاهر أعضائي وصورتي لأجل رعاية الأمر والحكم والحكمة كانت لغيري، بل صلاتي كانت لي وتوجّهي كان إلى ذاتي وحقيقتي لا إلى غيري.

تنبيـــه:

اعلم أنه إلى هٰهنا انتهى ذكر سفره من النفس إلى الحقّ بحكم الحبّ لأجل التحقّق بحقيقة الاسم الظاهر وأسمائه الكلّية الأصلية، نحو السميع والبصير ونحوهما، ثم بقي له سفران آخران، **أحدهما** من الروح إلى الحقّ بحكم الحبّ وقوّته واستيلائه؛ وذلك لأجل التحقّق بحقيقة الاسم الباطن والأسماء المختصّة به نحو السلام والقدوس ونحوهما، **وثانيهما** من التقيّد بأحد هذين الاسمين إلى ظاهر الحضرة الإلٰهيّة الجامعة بينهما بالذات.

وثم سفر آخر رابع مختصّ بحضرة نبيّنا محمد ﷺ، وهو من ظاهر الحضرة الإلٰهيّة إلى باطنها، وهذه الحضرة ـ أعني الحضرة المحمدية ـ هي التي قام الناظم لترجمانية أحكامها وآثارها، ويتكلّم بلسان الحقيقة الأحمدية المحمدية ﷺ.

ولمّا انتهى هذا السفر الأول تفرّغ لسيره في الروح وإزالة أحكام الخلقية عنها بحكم الحبّ، فإنه قد أحسّ حينئذ لمّا رجع من هذه السفرة بستر رقيق وحجاب شفّاف من أحكام خلقية الروح في ذاته، وحينئذ توجّه مستغيثًا إلى الحبّ ومستعينًا به، فأجابه الحبّ أني قد فرغت من هذا الشغل قبل إحساسك بأنيّتك حيث كنت معدومًا لنفسك في حضرة علم ربك، وعند مبدأ قدومك إلى عرصة الكون وتعلّق الوجود المفاض إلى حقيقتك والمضاف إليها وبروزك به في عالم الأمر والأرواح حيث لا ظهور للصورة وعوالمها أصلاً، فتقدم وأقدم على السير واخرق ذلك الستر الرقيق الذي تجده فيك بيد عزمك الصحيح وهمّتك الفعّالة، وانظر ما هيّأت لك بلا أنت، فلما تقدم بقوّة الهمّة ونفاذ العزم، ولكن بسراية حكم الحب وكمال تأثيره فيهما حينئذ انهتك الستر، فرأى أن عرى عقد هذا الستر والحجاب كانت مسترخية بيد الحب عند عقد فأحببت قبل ظهور حكم

تميّز حقيقته وأنيّته، ثم انحلّت بيد الحبّ أيضًا عند العهد الثاني بعد التميّز حال إضافة طلب الاتّحاد إلى الحقائق بلسان استعداداتها وقابليّاتها، ثم حلّ الحب شيئًا منها عند ظهوره في عالم الأمر وهو عالم الأرواح، ثم أفنى كل ما لم يكن مع الوجود في عالمه ثابتًا من الصفات الأصلية والتحق بالروح من أحكام المرتبة الخلقية والأوصاف الكونية المختصّة بالروح، ومن أدنى غبار خفيف متشبّث بأذيالها من أحكام باقي المراتب بسبب أدنى ملابسة تعلق النفس بها، ورجوعها إلى الروح بطريق الاستمداد منها، فعند أدنى توجّه وعزم بحكم الحب أفنى الحبّ هٰهنا جميع هذه العوارض التي لم تكن ثابتة مع الوجود ثمّة في عالمه واضمحلّت وانهتكت الحجب والأستار بالكلّية، وهذه المعاني التي ذكرتها في هذا التنبيه يذكره في هذه الأبيات، أوّلها قوله:

إلى كم أُواخي السِّتْرَ؟ ها قد هَتَكْتُهُ وحَلُّ أواخي الحُجب في عَقد بَيْعَتي

المؤاخاة: عقد الأخوّة، ومنها الأخية وهي عقدة في طرف حبل مدفونة في الأرض لتشدّ الدابة بطرفه الآخر، والواو في وحل للحال، يعني: كم أواخي حال كون حل عقدة الحجب واقعًا في ضمن عقد بيعة حبي على حذف المضاف، ولمّا كانت المؤاخاة عقد وصلة وقرابة أخوّة عارضية سريعة الزوال ويسيرة، لا كقرابة الأخوة الأصلية الحاصلة بين الأخوين النسبيين التي لا تقبل الزوال، وكان الستر والحجاب الحاصل من صفات الروح رقيقًا عارضيًّا سريع الزوال يسيره ذكر ملازمة ذلك الستر والحجاب بلفظة المؤاخاة ليفهم أنه قد زال وانهتك بأدنى توجّه ما، وما احتاج في إزالته إلى معاناة عناء وكلفة على نحو معاناة في إزالة حجب النفس الغليظة العسرة الزوال.

يقول: لما تحققت بعد فناء حجب نفسي بحقيقة بقاء «كنت سمعه وبصره»، وأحسست بيسير ستر وحجاب رقيق شفاف باقٍ في روحي من صفات طارئة وعارضة عليها إلى كم ألازم ذلك الستر اليسير والحجاب اللطيف ملازمة تنقطع بأدنى توجّه ويسير استعانة بالحب حال كون حل عقد هذا الحجاب واقعًا في عقد بيعة حبي الحاصل يوم لا يوم، وفي عالم الأمر على ما أذكر ذلك في هذين البيتين على أثر هذا البيت المشروح، اعلم واحضر بأني قد هتكته بيد الحبّ.

مُنِحتُ وَلَاها، يومَ لا يَوْمَ، قبل أن بدَتْ لي عند أخذِ العهدِ، في أوّليّتي

مُنِحت: أُعطيت، ولاها: حقيقة حبها، يوم لا يوم: فاليوم المثبت هو مطلق باطن اسم الدهر المعني بقوله ﷺ: «**فإن الله هو الدهر**»[1]، وهذا الباطن الذي صباحه ومساؤه وليله ونهاره شيء واحد بلا تميّز ولا ماض ظاهر فيه ولا مستقبل، بل السلطنة والحكم فيه للحال الدائم اللازم لا يحول ولا يغيّر، وهذا اليوم المطلق المذكور له سلطنة ظاهرة في المرتبة الأولى، أو قل هو عينها؛ لانتفاء الغير والمغايرة فيها، والكمال الذاتي واقع وحاصل فيه، وحقيقة فأحببت المعنية بقوله: مُنِحْت ولاها واقعة فيه، واليوم المنفي هذا اليوم المتعارف المنقسم بالليل والنهار المقدّر بأربع وعشرين ساعة المتعلّق به الماضي والمستقبل المتغايران، وقوله: **قبل أن بدت**، أراد بالقبلية هنا التقدّم الرتبي لا الزماني الذي يتطرّق إليه الماضي والمستقبل، وقوله: **بدت لي عند العهد في أوليّتي**، يعني إعطاء حضرة المحبوب إياي حبّها يوم لا يوم كان قبل بدوّها في المرتبة الثانية بتميّز ظاهر وجودها تميّزًا نسبيًّا عن ظاهر علمها الأزلي المتعلق بمعلوماتها الأبدية لحقيقة معلوميّتي واقتضاء استعدادي الأصلي الذي هو في الحقيقة لسان باطن وجودها العلمي أثرًا يفيض من ظاهر وجودها العينيّ على حقيقتي وآنيّتي العلمية، ويضيف إليها ذلك الأثر لأظهر به في عالم الأمر بوصف الخلقية، وعند ذلك الاقتضاء وتحقّق تميّز بذلك وتحقّق حكم أوليّتي بذلك التميّز في المرتبة الثانية الألوهية أخذت عليّ عهدًا أن لا أغير حكم وحدة ذلك الأثر المفاض من وجودها وحكم إطلاقها بإثارة الكثرة والانحراف، ولا أقيّده بتلك الآثار والأوصاف، فهتكي الستر الروحي كان بيد الحب الذي أعطيته في المرتبة الأولى، وباطن اسم الدهر الذي هو يوم لا يوم، وذلك اليوم كان بالرتبة قبل ظهور حكم تميّزي عن حضرة المحبوب، وظهورها فيّ بحكم ذلك التميّز، وتحقّق أوليّتي به وأخذها العهد عليّ في تلك الأولية لا بيد حبّ حاصل لي بواسطة السمع والبصر، أو مكتسب بأوصاف الخلقية، أو مجلوب بأحكام الجبلّة أي الخلقيّة.

---

(1) رواه البخاري في صحيحه، باب لا تسبّوا الدهر، حديث رقم (5828) [5/ 2286]؛ ومسلم في صحيحه، باب النهي عن سبّ الدهر، حديث رقم (2246) [4/ 1763]؛ ورواه غيرهما.

فَنِلْتُ ولاها، لا بِسَمْعٍ وناظرٍ، ولا باكتِسابٍ، واجتِلابِ جِبِلَّةِ

أشار في هذا البيت إلى أن سير نفسه سير محبّي حبه حاصل بالكسب في الجلب، وحب النفس بالكسب يحصل لها بأحد وجوه ثلاثة، إما أن يقع نظرًا للنفس على مفعول الفاعل المحبوب، ومنه بوساطته على فعله، أو يقع النظر ابتداء على فعله، فيشاهد في غاية الحسن والجمال ونهاية اللطف والكمال، أو تسمع خبره فوجدته على ما قلنا.

وإمّا أن تترك حظوظها ومراداتها وتجرّد نفسها عمّا اتّصل بها بالتوبة غالبًا، وعمّا انفصل عنها بالزهد غالبًا وتفرّدها بالخلوّ وهو الفقر، وفي ذلك كلّه تلازم أوامر المحبوب ونواهيه حتى يظهر فيها حقيقة الحبّ بوساطة اكتسابها المعنى بقوله: «**ولا يزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه**»[1]، أي أظهر حبّي فيه، وجميع ما ذكرنا من الترك والتجريد والتفريد والتحلية داخل في النوافل.

وإمّا أن يجلب الحب بالجبلة ـ أعني بما خلقت عليه النفس في أصل خلقها ـ من إظهار خلق سني وشيمة كريمة وصفة جميلة وصف الحقّ تعالى ورسوله ومدح ذاته الأقدس بذلك الخُلق والصفة نحو الكريم والشفقة والرأفة والحلم والعفو ونحو ذلك، وحينئذ يحصل للنفس المجبولة جبلتها، أي خلقتها بذلك الخلق والصفة مناسبة مع خالقها، فتجتلب جبلة هذه النفس بهذه المناسبة حبّ خالقها بخلاف سير روحه، فإن ذلك سير محبوبي بالحبّ الحاصل لها بلا هي ولا بشيء من هذه الوجوه بل حصل لها قبل تعيّنها وتميّزها في العلم الأزلي ولم يزل معها، حتى أضيف إليه روحه في عالم الأرواح منصبغة بحكم هذا الحب، ثم بعد تعيّن صورتها الحسية والتفرغ عن سير النفس إلى سير الروح كان ذلك الحب ملازمًا لها، فحين استعانت به في رفع الستر وفناء أحكامه هتكه، ورفع الحجاب بفناء العوارض وكشف النقاب.

وهِمْتُ بها في عالَمِ الأمرِ، حيثُ لا ظُهورٌ، وكانت نَشْوَتي قبلَ نشأتي

هِمتُ من الهيام، وهو كناية عن شدّة الحب وغلبته على العقل والحسّ، **وعالم الأمر**: عالم الأرواح، يقال له باعتبار عدم الوساطة بين أمر كن وائتمار

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

فيكون بشيء وجودي أصلاً، وحيث لا ظهور - يعني الصور المثالية والحسية - عرشيًا وكرسيًا وأركانًا وسمٰوات وأرضين ومعدنًا ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا، وكانت نشوتي يعني من حميّا الحبّ المذكور نعته وصفته قبل نشأتي، يعني تعلق نفسي بالصور المزاجية على ما أخبر جلّ جلاله بقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون: الآية 14].

فأفنى الهوى ما لم يَكُنْ ثَمَّ باقيًا، هُنا، من صِفاتٍ بينَنا، فاضمحلَّتِ

اضمحلّ الشيء: ذهب، واستعمل في الفناء وتلاشي الأجزاء.

يقول: لمّا كان الحب المذكور مصحوبي في جميع المراتب الحقية والخلقية والأحيان المعنوية والصورية إلى حين تفرّغي لرفع ستر الروح وحجابه الحاصل من صفات طارئة عليها من أحكام المراتب الخلقية في ضمن طرئانها على الوجود المفاض المضاف إليّ أفنى الحب عقيب توجّهي إليه مستغنيًا ومستعينًا كل شيء عرض وظهر هـٰهنا، أي في المراتب الوجودية روحًا ومثالاً وحسًا من صفات حاصلة بيننا - أعني بين الوجود المفاض - الذي حقيقته منسوبة إلى حضرة المحبوب، وبين حقيقتي وأنيتي ومتعينة تلك الصفات من هذه الهيئة الاجتماعية من هذين الأصلين، ولم تكن تلك الصفات ثابتة ثمّة في المرتبة الحقية، ولا مضافة إلى عين الوجود فيها، فذهبت وتلاشت وانمحقت جميع تلك الصفات العارضة بإفناء الحبّ إياها، وهي التي كانت أسباب هذا الحجاب والستر وموجباته، فانهتك الحجاب وانكشف التجلّي الوجودي الباطني العلمي بانكشاف الحضرة العلمية وما تضمّنت من الحقائق الصفاتية وصور معلومية كل شيء، كانت هذه الصفات والعوارض التي أفناها الحبّ عني جميعها منها، فإن لكل واحد منها صورة متعيّنة في الحضرة العلمية ووجودًا علميًا باطن تلك الصورة، فبرفع الستر وانكشاف الحضرة العلمية والوجود الباطني بدت لي عين تلك الصفات التي بعضها من مقتضى حقيقتي صادرة منها، وبعضها وارد على الوجود العيني المفاض المضاف إلى حقيقتي، فوجدتها جميعها في الحضرة العلمية وحضرة الوجود الباطني بعضها إلى حقيقتي راجعة، وهي التي كانت صادرة منها، وبعضها منتشئة مني، أعني من وجودي.

فألفيتُ ما ألقيتُ عنّيَ صادرًا إليَّ، ومنّي وارِدًا ببَصِيرَتِي[1]

ألفيت: وجدت، **وألقيت**: معناه طرحت، وإذا عدى بعن كان معناه: نفيت لتضمن الطرح معنى النفي، ومفعول ألفيت الأول ما ألقيت، والثاني إليّ، ومني وصادرًا ووارد حال من الضمير المقدّر الراجع إلى ما، **وعني**: متعلق بألقيت، **وتقديره**: فألفيت ببصيرتي المضافة إلى عين وجودي لا إلى عقلي وروحي ما ألقيته عني من الصفات حال كون بعضها صادرًا، يعني من حقيقتي وبعضها واردًا يعني على وجودي من المراتب الخلقية وأحكامها أنها بعد انتفائها عن روحي ونفسي كانت إليّ ـ أعني إلى حقيقتي راجعة ـ ومني، أي من وجودي وذاتي متعيّنة ومنتشئة وإليها عائدة بعينها مع خواصّها ولطائفها نحو ماء الورد الذي كان في الأوّل ماءً بسيطًا غير مركب، فإذا سرى في التراب وظهر بصورة الشجر والغصن والورق والورد، ثم عاد بالتقطير إلى مرتبته وأصله من البساطة وصورة المائية، لكن بزيادة الكمال نحو طيب الرائحة والتفريح والتقوية ونحو ذلك من الخواص، فكذا هذه الصفات.

ويحتمل هذا البيت وجوهًا أخرى من الإعراب والتقديرات، ومعنى الكل قريب مما ذكرت، وراجع إليه فتركتها، فإن غرضنا تقرير المعنى وتوضيحه، وقد حصل بهذا القدر فاكتفينا به، والله المرشد.

وشاهدتُ نفسي بالصِّفاتِ، التي بها تحجَّبْتِ عني في شُهودي وحِجْبتي

نفسي: يعني غيب ذاتي وباطنها بما تضمّنت من أحوالها وشؤونها الذاتية التي هي نسبها.

يقول: لمّا انهتك ستر روحيّتي ونفسيّتي أيضًا وارتفعت أحكام خلقيّتها ـ أعني خلقية روحي ونفسي ـ وانتفت عنهما ما كان متعيّنًا ومنبعثًا من حقيقتهما، وما كان واردًا عليهما من أحكام المراتب انكشف بعد ذلك الانتفاء والارتفاع لبصيرة وجودي عين الحضرة العلمية بما تضمّنت من حقائق معلوماتها بقدر ما احتمله استعدادي لا كلّها، وانكشفت أيضًا لبصيرة وجودي عين حضرة باطن الوجود بشؤونها وأحوالها التي يعبّر عن تلك الشؤون والأحوال بالوجود العلمي، فكل

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [بمزيدتي] بدل [ببصيرتي].

حقيقة علمية صفاتية أو غير صفاتية من الأعيان المتبوعة باطنه شأن أو حال من تلك الشؤون والأحوال به تكون تلك الحقيقة معلومة وبه تقوم معلوميّتها، فمهما شوهدت تلك الحقيقة شوهد في ضمنها ومن ورائها وبواسطتها ذلك الشأن الوجودي الباطني.

ومن جملة ما انكشف لبصيرتي أعيان تلك الصفات الصادرة والواردة التي طرحتها ونفيتها بيد الحب عن نفسي وعن روحي، ووجدتها في الحضرة العلمية راجعة إلى حقيقتي ووجودي معدودة من جملة أحكامهما وتوابعهما، وكانت كل صفة منها مانعة وحاجبة لي من شهود باطن ذاتي ووجودي لظهورها حالتئذ بحكم محلها، الذي هو المرتبة الخلقية بوصف الخلقية، فلما أُزيل عنها ذلك الوصف وظهرت لي في الحضرة العلمية صار كل واحد مرآة وواسطة وآلة لظهور ذلك الشأن الباطن فيها، والوجود الباطني الذي هو عين ذاتي؛ فلا جرم قال: شاهدت ذاتي، يعني حقيقتها وباطن وجودها بالصفات، أي بواسطة الصفات التي تحجبت بها عن ذاتي قبل ارتفاع حكم حجابيتها عنها، قوله: في شهودي وحجبتي، يعني في حال شهودي عين حضرة ظاهريتي والوجود الظاهري كان باطني محتجبًا بهذه الصفات الروحانية، فإذا أردت شهود باطني تحجبني هذه الصفات، فإن روحي ما تفرّغت بعد إلى إفناء أحكامها التي هي هذه الصفات، فلما فنيت بيد الحب حينئذ تجلّى باطني لبصيرتي بشؤونها بوساطة هذه الصفات.

وأمّا في حال حجابيتي بالكلية، فكنت محجوبًا بهذه الصفات وبغيرها أيضًا، والله أعانني على رفعها بحمده ومنّه.

وإني التي أحبَبْتُها، لا مَحالَةَ، وكانت لها نَفْسي عليّ مُحيلَتي

لا محالة: أي بلا تغيّر من شكّ أو شبهة، ولا متعلق بقوله: **وإني**، **والواو** فيه للاستئناف.

يقول: لما شاهدت التجلّي الظاهري والباطني والحضرة العلمية وما ينتشىء منها ويرجع إليها حينئذ تحقّقت بهذين التجليّين وهذه الحضرة، وصح لي أن أقول: إني لا محالة بلا تغيير شكّ وشبهة عين التي أحببتها في حال الحجبة قبل السلوك وبعده.

أمّا قبله، فإني كنت أحبّ ذاتي وأريد كل خير لها وأدفع كل شرّ عنها، وأقاسي الشدائد وأباشر الأهوال لإيصال الخيرات والسعادات إليها، ولم أدر محبوبتي في الحقيقة ما هي.

وأمّا بعد السلوك، فقد قاسيت لطلبها والوصول إلى جنابها عناء الفناء وأنواع الشدائد والبلاء، وتجرّعت مرارات المخالفات والمكابدات، فكانت نفسي محيلة لنفسها عليّ ـ أعني على عين ذاتي ـ التي هي الحضرة المحبوبية في الحقيقة، وهي ربّها ومليكها ومصلح أحوالها عملاً بقوله ﷺ: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]، وما كنت أفهم هذه الإشارات وأطلبها من غير مظنّة كونها لأني كنت أفهم من ذلك من عرف نفسه بصفاتها الأصلية عرف ربّه باتّصافه بمثل تلك الصفات، فلما تحقّقت بالتجليين والحضرة العلمية فهمت وتحقّقت ذلك أنه من عرف نفسه، يعني وجودها، عرف أن ذلك الوجود هو عين ذات ربّه.

فَهَامَتْ بها من حَيثُ لم تدرِ، وهي في شُهودي، بنفس الأمرِ غير جَهولةِ

يقول: إن نفسي عقيب حوالة نفسها عليّ، أعني على هذه الحضرة المحبوبية التي هي عين ذاتي وحقيقتي أولعت بطلب الحضرة المحبوبية وطلب معرفتها من حيث لم تدرِ أنها عينها، ونفسي في عين شهودي، أي في شهود عين الوجود، والذي هو باطنها، أي باطن نفسي غير جهولة بحقيقة الأمر على ما هو عليه، يعني نفسي من حيث باطنها الذي هو عين الوجود المضاف إليّ في عين الشهود المضاف إليّ من جهة كانت عالمة بنفس الأمر وبحقيقة هذه القضية كما هي، ولكن من حيث ظاهرها وحجابيتها والاشتغال بأحكام الخلقية والغيريّة غير عالمة بالقضيّة بموجب أصل لا يعرف الشيء بغيره، والغالب على ظاهر النفس أحكام المغايرة وإثبات الغيرية، فلا يعرف تلك الحضرة المحبوبية به.

وقد آنَ لي تفصِيلُ ما قُلْتُ مُجملًا وإجمالُ ما فصَّلْتُ، بسطًا لبَسطتي

يقول: ولمّا تفرغت من مهمات التحقّق بالبقاء بالتجليّين الظاهري والباطني بعد انتهاء حكم عناء الفناء مواقع ذلك التحقّق، ومن ذكر ذلك مجملاً ومفصّلاً الآن قد جاء أوان ذكر إجمال المفصل وفذلكته وجمعه وتفصيل المجمل وشرحه؛

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

لأجل بسط بساط المعاني والعبارة، وذلك لعلّة بسطتي، يعني اتّساعي في العلم والشهود ومعرفة الأُمور على ما هي عليه لأخذي حقيقة المعرفة من معدنها الذي هو الحضرة العلمية، وحيث اتّسع الذات والعلم والمعرفة حان أوان الاتّساع في البيان بإيراد لطيفة أو نادرة مفهومة في أثناء ما أشهدت وعرفت به مثل ما أوردت في هذه الأبيات الثلاث التي تلي هذا، وهي:

أفادَ اتّخاذي حُبَّها، لاتّحادنا، نوادِرَ، عن عادِ المُحبِّينَ، شَذَّتِ

يقال: شذّ الشيء وندر إذا وقع وحده اتّفاقًا، **واللام في قوله**: لاتّحادنا لام العلة متعلقة بأفاد، ويحتمل أن يتعلق باتّخاذي، والأول أوجه، يعني: كانت علة وقوع هذه النوادر في حبّنا التي انفردت تلك النوادر به دون عادات سائر العشّاق اتّحادي مع حضرة المحبوب، ولم يعن ما عنى به أهل الظاهر وهو صيرورة ذاتين ذاتًا واحدًا، وإنما يعني به أن يكون الذات عينًا واحدًا، وفيض ذلك العين الواحد وشعاعه قد تميّز عنه بوصف كونه فيضًا وشعاعًا وبأوصاف أخر، فبزوال تلك الأوصاف المميّزة يبقى ذلك العين الواحد، واتّحد الشعاع بالعين.

يَشي لي بيَ الواشي إليها، ولائِمي عليها، بها يُبْدِي، لديها، نَصيحتي

أصل الوشي أن يجعل من الشيء أثرًا يخالف معظم لونه، ولمّا كان النمّام ينقل الكلام مغيّرًا صورته ووصفه ومعناه كَنَوا عنه بالواشي، وجميع الضمائر في هذا البيت راجعة إلى حضرة المحبوب.

يقول: إنه قد جرت عادة العشاق وأحوالهم وأحكامهم بأن الواشي إنما يتعانى حب المعشوق ونصحه ويغار عليه ممن يدعي حبه ولا يراه لائقًا به وبحبّه، ويكون ساعيًا للمعشوق؛ فلا يزال يتبع معايب العاشق ومساوئه وينقله إلى المعشوق صادقًا أو كاذبًا، ويذمّه وينقصه في عين المحبوب، ويسعى في إبعاد العاشق وإيقاع العداوة بينه وبين معشوقه، فيكون دائمًا ساعيًا على العاشق لا له.

وأمّا **اللائم**، فأبدًا يلازم العاشق وينصحه ويمنعه عن مقاساة شدائد الحبّ، وربما يذمّ معشوقه وينقصه في عينه، ويحمله على التسلّي عنه وعن حبّه، فالواشي هٰهنا وصف الوحدة، ومن يغلب عليه هذا الوصف وهو الروح المشنعة على العاشق السالك بتشنيع ما للتراب وربّ الأرباب، ويقولها: فلان ليس منهم، وإنما جاء لحاجة، ويشنع بتشنيع ﴿يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، وإن

أذبت بمقرعة ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية 30]، وهؤلاء قوم لا يشقى بهم جليسهم لم يمتنع عن الوشاية. وأمّا اللائم، فإنما هو وصف الكثرة ومن يليق بمظهريته، وهي النفس الملهمة التي يلوم سالك سبيل الحضرة المحبوبية عن مقاساة الحرق في الباطن وأنواع الآلام ومعاناة الشدائد وأقسام الأسقام، ولما فنى عن روحي ونفسي أوصافهما الامتيازية الأصلية منها، والعارضية المرتبية الخلقية، واتّصفتا بآثار الأنوار الحقية بحيث تأثرت نفسي الملهمة التي هي مظهر وصف الكثرة عن أحكام وحدة ظاهر الوجود العيني، وظهرت من حيث صفاتها الأصلية بتلك الأحكام، وتأثرت الروح أيضًا التي هي مظهر الوحدة بأحكام الكثرة الحقيقية والنسبية المضافة إلى حضرة العلم وباطن الوجود العلمي، ورجع المتعيّن الوجود المفاض الظاهر بوصف العاشقية إلى أصله المطلق المفيض بموجب: ﴿وَإِلَيۡهِ يُرۡجَعُ ٱلۡأَمۡرُ كُلُّهُۥ﴾ [هُود: الآية 123]، وكل يرجع إلى أصله واتّحد الشعاع بالنور بحكم: ﴿ثُمَّ قَبَضۡنَٰهُ إِلَيۡنَا قَبۡضٗا يَسِيرٗا ﴿٤٦﴾﴾ [الفُرقان: الآية 46]، فظهرت أنا بخصائص الوحدة الحقيقية والنسبية جميعها، وبأحكام الكثرة الحقيقية والنسبية كلّها بحكم ذلك الاتّحاد على نحو ما قدرت لا على مفهوم العامّة، فإن ذلك هو الكفر الصريح عندي، حينئذ بدا حكم الواشي واللائم عندي خلاف معهود سائر العشّاق، فإن الواشي ومظهره الذي هو الروح لمّا اكتحلت بكحل سراية أثر الكثرة المضافة إلى حضرة العلم وباطن الوجود، وسراية أثر شهود الكمالات الحاصلة في تينك فيها، فجميع وشايتها التي كانت عليّ بعرضها في حضرة المحبوب ظهور أتى بصفة الكثرة وأحكامها التي كانت نقصًا في نظرها حالتئذ عادت ظاهرة منها بصورة التربية لي لأنها تصفني والحالة هذه بأني أسعى في إظهار كمالات تلك الحضرة المتعلقة تلك الكمالات بظهوري بصورة الكثرة، فإن كل ظهور بصورة الكثرة كان ما كان متضمّنًا كمالاً أسمائيًّا عائدًا إلى عين الوجود، وإن كان ذلك في نظر البعض من حيث بعض المراتب يظهر بوصف النقصان، ولكن من حيث النظر إلى إضافة إظهار عين ذلك إلى الفاعل الكامل الحكيم هو عين الكمال؛ لأن الحكيم لا يفعل ولا يظهر شيئًا إلّا وفيه حكمة ومصلحة كاملة، وإلّا لم يفعل أو لا يكون حكيمًا، وتعالى الفاعل الحقيقي عن إضافة النقص إليه، فعلم بأن الواشي الآن يشي لي ولتربيتي وتقرّبي بي، أي بظهوري بصورة الكثرة وأحكام النشأة الترابية إليها، أي إلى الحضرة المحبوبية.

وأمّا اللائم ومظهره الذي هو النفس الملهمة التي كانت تمنعني عن معاناة طلب التحقّق بحضرة المحبوب وبحقيقة وحدتها؛ لغلبة أحكام الكثرة عليها لما انصبغت الآن بأثر وحدة التجلّي الوجودي العيني الظاهري، وسرت آثار ذلك الأثر الوجداني في جميع صفاتها الأصلية، وغلبت عليها أحكامها ـ أعني أحكام وحدة تجلّي الحضرة المحبوبية ـ فلا جرم بسبب إمداد تلك الحضرة إيّاها بتلك الأحكام، وسراية أثر التجلي ووحدتها فيها تبدّى عند تلك الحضرة نصيحتي بالتحريض والحثّ على الحبّ والتحقّق بأحكام الوحدة حتى يتحقّق ظهور الكمالات المتعلقة بذلك، فصحّ قوله: ولائمي عليها بها يبدي لديها نصيحتي، انظر تظفر.

فأُوسِعُها شكرًا، وما أسلفَتْ قِلَى وتَمنحُني بِرًّا، لِصِدْقِ المحبَّةِ

يقال: أوسعته شكرًا، يعني: أوسعت محال شكره من قلبي ولساني، فصار واسعًا كبيرًا، وقيل: وفيت حقّ شكره تمامًا.

يقول: لمّا صارت حضرة المحبوب لساني بموجب تحقّقي بالتجلّي الظاهري وحكمه الذي هو **«كنت سمعه وبصره ولسانه»** وصرت أنا لسانه، بموجب تحقّقي بالتجلّي الباطني الذي أثره أنّ الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، قمت بوظائف الشكر الذي لا يتناهى لنعمه التي لا تحصى، مبدؤها نعمة الوجود وما تتبعها من التقلّبات في مراتبه وصوره، والظهور بكمالاته التي لا تحصى كثرةً، إلى حين الظهور بالصورة الإنسانية ووسطها نعمة البقاء بإبقائه، وما تتضمّن هذه النعمة من التغذية والتربية صورةً ومعنى، والتطوار في أطوارها، كالهداية العامّة والخاصّة وأنواعهما، وهذه أيضًا نعمة لا تعدّ ومنتهاها التي هي أعظمها وأعلاها نعمة البقاء ببقائه، وهي التي منحتها الآن من التجلّي بالتجليين الظاهري والباطني، فهذه النِّعم لا نهاية لأمدها ولا غاية لعددها لا يقوم بشكرها إلّا لسان كامل مطلق مضاف إلى تلك الحضرة؛ لهذا قال: فأوسعها شكرًا عني بلسان تلك الحضرة المطلق، لا بلساني المقيّد، وفي ذكر الشكر وعدم ذكر النِّعم التي يكون ذلك عليها إشارة إلى عمومها وعدم إمكان حصرها، ليذهب الفهم كل مذهب، ويضيف إليها في كل مرغب ومطلب، ثم بعد ذلك استدرك وقال في جواب سؤال مقدّر بأنك قد عممت الشكر، ففهم من ذلك أنك من مبدئك إلى منتهاك كنت في نعمة هنيّة وحالة محمودة سنيّة.

وقد علم من حالك أن حضرة محبوبك قد أعرض عنك مدّة مديدة وأبقاك في حالة الحجابية والعمى عن سواء سبيله مع قدرته على أن يقيمك في غير تلك الحالة التي ظاهرها صورة عداوة وقلى، فإن كل معاد يختار أن يكون من عاداه في حالة نكرة غير طيبة ولا مستحسنة، فاستدرك جوابًا لهذا القائل، وقال: وما أسلفت بإقامتي في الحالة الحجابية عداوة منها وقلى بل هي كانت منها محض عناية ورعاية أشرت بذلك في قولي: يشي لي، فإني في تلك الحالة الحجابية قد أنشأت لي كمالات أسمائية على نحو ما قرّر آنفًا وصورًا أتقلّب فيها في النشأة البرزخية والحشرية والجنانية والكثيبية في صور راحات ومسرّات، وكانت تلك الإقامة بي في الحجابية منها عين نظر محبّة وعناية كما قدّمنا، **وقوله**: وتمنحني برًّا لصدق المحبة فأعطية برّها لي هذا التحقّق بالتجليين، وفي ضمنها كمالات وتجلّيات كليّة وجزئية غير محصورة، **وقوله**: لصدق المحبة، أي لثباتي في أحكام الحبّ وتمكيني إيّاه من التصرّفات فيّ ومواتاة استعدادي في ذلك كلّه.

تنبيــه:

ولما ذكر قيامه بحق الشكر لنعم الحضرة المحبوبية التي أعظمها تحقّقه وبقاؤه بحقيقة بقاء تلك الحضرة، وتمامُ هذه النعمة أن يصل أثرها إلى من تكون حقيقته ووجوده فرعًا وتبعًا لحقيقة هذا الواصل الباقي ببقاء حضرة محبوبه ولوجوده، وداخلان في حيطتهما حتى يكمل الكل مرة ثانية بكمال فروعه وأجزائه على نحو ما كمل آدم بكلّيته أولاً بعلم الأسماء وبأجزائه، وثانيًا بتعليمه إيّاهم بحكم الإنباء، وهذا الكمال لا يحصل إلّا برجوعه من حضرة الجمع إلى مقام التفرقة بإذن خاص وقيامه في مقام الإرشاد والهداية وأحسن وجوه الإرشاد أن يذكر المرشد حال بدايته وسلوكه مجملاً؛ لأجل فتح بصر المسترشد وبصيرته، ويكون ذلك سببًا لانبعاثه نحو الشروع في السلوك، وسببًا أيضًا لتسهيل المجاهدات وترك المألوفات، ثم يشرع في الكلام بصورة الإرشاد، فراعى الشيخ الناظم رحمه الله هذه الدقيقة وذكر تحقّقه بكلّيات المقامات التي هي التوبة والزهد وكمال الفقر، ثم شرع في الإرشاد.

وإنما قلنا إن كليات المقامات إنما هي التوبة والزهد وتمام الفقر، وذلك لأن الحجب الحائلة بين النفس وربّها تنقسم بالقسمة الأولى على قسمين، **أحدهما:**

الصفات وطلب الحظوظ واستيفائها والاشتغال بها، **وثانيهما**: تعلق النفس بذلك، ثم إن هذه الصفات والحظوظ نوعان: نوع متّصل بالشخص؛ كالأكل والشرب والنكاح ونحو ذلك من اللذّات والحظوظ الحسّية، ونوع منفصل عنه، كالملك والمال والجاه والحشمة والرئاسة وأمثال ذلك من اللذّات والحظوظ الوهمية التي منها العلوم والحرف، فالترك والإعراض عن القسم الأول والنوع الأول يسمى توبة، وعن القسم الثاني والنوع الثاني يسمّى زهدًا، وباقي المقامات الإسلامية كلّها فروع ومتمّمات ومقوّمات لهذين القسمين والنوعين المذكورين.

ثم إن هذا الترك والإعراض في القسمين والنوعين المذكورين إمّا أن يكون متعلّقًا بالأمور الدنيوية مبنيًا على التطلّع إلى أمثالها في النشأة الأخروية، أو غير مبنيّ على ذلك، **والأول** مختصّ بالزهّاد والأبرار والسائرون إلى الله تعالى بمعزل عن ذلك، **والثاني** هو الإعراض المختصّ بالمخلصين، ثم إن هذا الترك المخلص عن الشوب المذكور إمّا أن يشوبه تطلّع ما إلى أن يقوم مولاهم بكفايتهم الضرورية التي لا يقوم الشخص إلّا بها أو يقيمهم بدون ذلك، بل يعيّن قدرته مبنيًا ذلك التطلّع على ثقة وطمأنينة ويقين، فإن كان ذلك الترك مع هذا الشوب أو مع شيء من ذلك سمّي ذلك تفويضًا وتوكّلاً وثقة، وداخل في التوبة والزهد في أعلى مراتبهما، وإن كان مخلصًا عن هذه الشوائب فلا يخلو إمّا أن يبقى معه رؤيته ذلك التخليص ووصفه والحضور مع شيء من ذلك أو لا، فإن كان مع كمال الخلوّ عن جميع هذه الشوائب سمّي فقرًا كاملاً، وإن كان الفقر مع حضور وصفه ورؤيته لذلك الوصف، فهو فقر ناقص؛ فالناظم رحمه الله يذكر تحقّقه بهذه الكلّيات.

ولمّا كان في قطع حظوظ النفس قتلها عن الحياة بمألوفاتها ذكر بلفظ التقرّب بها محتسبًا في ذلك التقرّب عين حضرة المحبوب لا سواها من ثواب وغير ذلك، فقال بلسان التفرقة على صورة الحكاية:

تَقرَّبْتُ بالنَّفْسِ احْتِسابًا لها، ولَمْ أكُنْ راجيًا عنها ثوابًا، فأدنَتِ

تقرّبت بالنفس يعني بقتلها عن الحياة بمألوفاتها وحظوظها بالكلّية، قوله: احتسابًا لها، يعني: ما حسبت أن يكون لغير حضرة المحبوب من ذلك التقرّب نصيب، بل حسبت أن يكون ذلك لها فحسب، حتى لا يكون لي في مقابلة ذلك

التقرّب شيء إلّا هي، وقوله: ولم أكن راجيًا عنها ثوابًا، كالبيان لقوله: احتسابًا لها، وقوله: فأدنَتِ مفعوله محذوف، يعني: فأدنتني لذلك، هذا ذكر تحققه بأعلى مقام التوبة، ثم يذكر بعد تحقّقه بأعلى مقام الزهد في قوله:

وقدَّمتُ مالي في مآليَ، عاجلًا وما إن عساها أن تكونَ مُنيلَتي

يقول: إن في معرض طلبي وتوجّهي إلى التحقّق ببقاء حضرة المحبوب لم يكن للدنيا وما فيها من النِّعم المحقّقة انمحاقها وفناءها ضرورة قدر وقيمة يجوز ذكرها، ولكن الآخرة وما فيها التي اتّسمت من وجه بسمة الدوام يمكن ويجوز ذكر تركها والإعراض عنها؛ لا جرم أقول في معنى البيت وتقديره: وقدمت عاجلاً في مبدأ سلوكي ما حصل لي بوساطة الأعمال الصالحة الظاهرة مني قبل شروعي في السلوك وتركي الحظوظ النفسية في ذلك الوقت متطلّعًا إلى ما يحصل لي بتلك الأعمال المرضية في مقابلة ذلك الترك في مآلي، أي في النشأة الآخرة من النعيم والدرجات الجنانية قدمتها عاجلاً كلّها، وقدمت أيضًا ما يمكن أن ينيلني حضرة المحبوب بمحض فضلها وامتنانها في النشأة الآخرة في جنّة الامتنان وجنّة الميراث، ومعنى هذا التقديم ترك تطلّعه إليها واحتسابه بأنها شيء يحصل منه لذّة أو راحة وعدم التفاته إلى ذلك أصلاً.

واعلم أن الجنان ثلاث، أحدها: جنّة الأعمال، وهي التي تتصوّر الأعمال القالبية فيها بصور الأشجار والقصور والغلمان والحور على ما ورد في الأخبار الصحيحة نبأ ذلك، وثانيها: جنّة الميراث المعنيّة بقوله ﷺ: «ما منكم من أحد إلّا له منزلان: منزل في الجنّة، ومنزل في النار؛ فإن مات ودخل النار ورث أهل الجنة منزله، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْوَٰرِثُونَ ۝١٠ ٱلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ۝١١﴾ [المؤمنون: الآيتان 10، 11]»، وثالثها: جنّة الامتنان، وهي حاق وسطها أي الجنات، وفيها كثيب الرؤية، وهي محل الرؤية التي لا يحصل إلا بمحض المنّة لا بغيرها من الأعمال، وتحقيق هذه الجنّات بكيفيّاتها مذكور في الديباجة، فلينظر هناك.

وَخَلَّفْتُ خَلفي رؤيتي ذاكَ، مخلِصًا ولستُ براضٍ أن تكونَ مَطيَّتي

يقال: خلفت فلانًا، أي: تركته خلفي، أي ورائي، والمطيّة: ما يركب مطاه، أي ظهره.

يقول: تركت رؤيتي ذاك، يعني الذي عملته مخلصًا من فعل التقرّب وفعل التقديم، ولم أرضَ أن تكون رؤيتي مطيّتي التي تبلغني إلى حضرة محبوبي، فإن المركب يكل ولم يبلغ إلى المقصد لاتّسامه بسمة الغيرية والخلقية.

وَيَمَّمْتُها بالفَقْرِ، لكِنْ بوَصْفِهِ غَنِيتُ، فألْقَيتُ افْتِقاري وثروتي

يقال: يمّمت كذا، وتيمّمت: قصدت.

يقول: قصدت تلك الحضرة بخلوّ ظاهري وباطني عن جميع الأوصاف والأغراض حتى عن رؤيتي التخلية بالكلية، ولكن بوصف هذا الخلوّ القائم بقلبي وعيني غنيت، فإنه لم يبق لي بسبب ذلك حاجة إلى شيء أصلاً، وعدم الحاجة هو عين الغنى، فألقيت وصف الافتقار نفسه، ووصف الغنى والثروة الحاصلة منه، وفي إيراد لفظ الثروة وإن كان بمعنى الغنى هٰهنا لكن فيها معنى الكثرة معنى لطيف، فإنه يقال: إنه لذو وثروة، أي لذو عدد كثير، فوصف الفقر والغنى بالنسبة إلى العين الواحدة المطلوبة عين كثرة لتقابلهما.

واعلم أن الفقر له اعتباران، **أحدهما:** خلوّ حقيقة الفقير عن كل شيء وحكم واستهلالكها في علم الحق إلّا عن استعدادها وطلبها الذاتي، **والثاني:** خلوّ حقيقته عن كل شيء وعن استعدادها وطلبها الذاتي أيضًا، وعن إضافة شيء من ذلك إليها.

أمّا بمقتضى **اعتباره الأوّل**، فالاحتياج لازم للفقير نظرًا إلى طلبه واستعداده لقبول الوجود، فيحتاج إلى كل موجود من حيث وجوده، ومن هٰهنا قال من قال: الفقير احتياج ذاتي، ومن قال أيضًا: الفقير يحتاج إلى كل شيء ولا يحتاج إليه شيء.

وأمّا بحكم **اعتباره الثاني** لا يحتاج الفقير إلى شيء أصلاً، فإنه خالٍ عن استعداده وشعوره بذلك، والاحتياج حكم الاستعداد ومقتضاه، فلا يحتاج إلى شيء أصلاً، فإلقاء وصف الفقر ينبىء عن الاعتبار الثاني من الفقر، ومن هنا قال من قال: الفقير لا يحتاج إلى الله لفنائه عن وصف الاستعداد والاحتياج، ولما انتفى عنه الاستعداد الذي هو تمام الفقر أضيف الطلب الاستعدادي إلى الحق من حيث أسمائه الأوَل، لذلك قالوا: إذا تمّ الفقر فهو الله، يعني أضيف الطلب الإيجادي والاستعدادي إليه، لا إلى حقيقة الفقير، فاعلم ذلك، والله الملهم.

فأثْنَيتَ لي إلقاء فَقْرِيَ والغِنى ... فضيلةَ قَصدي، فاطَّرَحْتُ فضيلتي

يقول: لمّا تحقّقت بحقيقة باطن الفقر واعتباره الثاني المذكور حصل لي ولقصدي وتوجّهي نحو تلك الحضرة بالخلوّ التام فضيلة على غيره من القصود والتوجّهات، وتلك الفضيلة أيضًا وصف وقع نظري عليه، فاطّرحته به بحكم إذا تمّ الفقر، فهو الله لا بي.

فلاحَ فَلاحي في اطّراحي، فأصبحَتْ ... ثَوابيَ، لا شَيئًا سِواها مُثيبتي

لَاحَ الشيء لوحًا: لمح ووضح، **والفلاح**: الظفر وإدراك البغية.

يقول: لمّا تحقّقت بحقيقة الفقر التامّ بحيث اطّرحت كل وصف وإضافة شيء إليّ ينبىء عن تعيّني وعن بقيّة شيء من أنانيّتي لاحَ ووضح إذن عقيب ذلك ظفري بمطلوبي وإدراك بغيتي ومرغوبي في عين اطّراحي كل ما سوى حضرة محبوبي، فأصبحت عين تلك الحضرة ثواب ما اطّرحت لأجلها، وعلى مقتضى حبّها مخلصًا عن شائبة أدنى تطلع والتفات إلى غير عين تلك الحضرة إمّا من آثارها أو آثار أسمائها وصفاتها وما ينسب إليها الغيرية بوجه ما من الوجوه، وحيث ما التفت إلى شيء سواها كانت هي، والتحقّق بتجلّياتها وحضراتها ثوابي وجزائي، ولا يثبتني بشيء سواها، وذلك من عين منّتها لا بحكم أن يكون هذا الثواب في مقابلة شيء سواها.

وظِلْتُ بها، لا بي، إليها أدُلّ مَن ... بهِ ضَلّ عن سُبْلِ الهُدى وهي دَلّتِ

يقال: **ظللت** وظلت بحذف إحدى اللامين، ويعبّر به عمّا يفعل بالنهار، ويجري مجرى صرت؛ كقوله تعالى: ﴿قَالَ فَٱذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِى ٱلْحَيَوٰةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّن تُخْلَفَهُۥ وَٱنظُرْ إِلَىٰٓ إِلَٰهِكَ ٱلَّذِى ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُۥ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُۥ فِى ٱلْيَمِّ نَسْفًا ﴿٩٧﴾﴾ [طه: الآية 97].

يقول: وعندما تحقّقت ببقاء حضرة المحبوب واجتمعت في حضرة جمعها ردّتني إلى عالم التفرقة، ولكن بسراية حكم حضرة الجمع فيّ حتى أكون في عالم التفرقة بها لا بي؛ لا جرم صرت أدلّ بها وبسراية حكم هدايتها فيّ ونوريّتها في صفاتي وقواي وأعضائي، لا بأنانيتي المظلمة كل من ضلّ عن سبل الهداية بنفسه لغلبة أثر يضلّ بها من يشاء عليه، وغوت بسراية حكم الغضب والخذلان فيها،

وأغوت بتسويلاتها وبمدد الشيطان ووساوسه وهذه الحضرة المحبوبية هي التي دلّت بي. فقوله: أدلّ بها من باب «كنت سمعه وبصره» بأن يكون هي التي دلّت، والفعل مضاف إليّ، وذلك حكم التجلّي الظاهري.

وقوله: وهي دلّت، استدراك ورجوع من الظاهر إلى الباطن، وكلام الحقّ على لسانه من باب أن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، وذلك بأنّ الفاعل هي والآلة أنا؛ لا جرم قال: وهي دلّت، أي: دلّت بي، وعلى هذا يرجع ضمير الهاء في من به ضلّ إلى الضالّ، يعني: أدلّ أنا بمدد حضرة المحبوب كل من ضلّ بنفسه وبمتابعته هواها ومطاوعة الشيطان عن طرق هدى ربه وعنايته، ووقع في سبل متفرقة مفرّقة، وحيث ذكر إقامة حضرة المحبوب إيّاه للدلالة والهداية والإرشاد بها، حينئذ أعرض ـ أعني المسترشد ـ على تسليم نفسه وترك مراده لحضرة المحبوب، يعني له مطمئنًا بأنه يوصله إلى المقصود.

فخَلّ لها، خلّي، مُرادَكَ، مُعْطِيًا قِيادَكَ مِن نَفسٍ بها مُطمَئِنّةِ

خلّ معناه: اترك، والخلّ والخليل واحد، والقياد والمقود: حبل تقاد به الدابة، ومن للابتداء متعلق بمعطيًا، يعني ابتدأ إعطائك انقياد نفسك.

يقول مخاطبًا للمسترشد: وبعد أن علمت أني قد تصدّيت لهداية الطالبين بسراية أثر حضرة المحبوب من عونها وهدايتها في ظاهري وباطني وأقوالي وأفعالي، فسلّم نفسك إلى حضرة مقصودك بتسليمها إليّ، واترك مرادك لي، فإن ترك مرادك لي هو ترك مرادك لتلك الحضرة حال إعطائك مقود اختيارك إياي، بحيث لا يبقى لك اختيار البتّة في جميع أُمورك، فإنك لا تعلم خيرتك لغلبة أحكام الجهل التي خرجت من بطن أمّك متلبّسًا به بحكم: ﴿وَٱللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾ [النحل: الآية 78]، وينبغي أن يكون إعطاؤك مقود اختيارك إياي بحيث يكون كما قالوا: المريد الصادق من يكون مع شيخه كالميت بيد الغاسل، صادرًا من نفس مطمئنة بهداية حضرة المحبوب بوساطتي وبكمال شفقتها عليك بي، وبأنها بواسطتي توصلك إلى مقصودك البتّة عن كمال قدرة ورحمة، ثم بعد هذا يرشده إلى ترك حظوظ النفس والترقّي من حضيض طلب الخلق إلى أوج طلب الحقّ وإلى الثبات على ذلك لنبات القلب، وإلى مراعاة الصدق والعدالة في الاعتقاد أولاً، وفي الأقوال والأعمال ثانيًا، اللذين هما أساس

السلوك ومبدأ التوبة التي هي الرجوع عن السبل المنحرفة المتفرّقة المفرّقة، ثم يهدي إلى الاعتصام في هذه الرعاية بحبل الله الذي هو الشريعة والطريقة، وبالله بالالتجاء إليه كل ساعة، وفي كل حالة، ثم إلى الثبات على ذلك وعدم المَيْل إلى كل شيء سوى مقصده وسبيل الوصول إليه وعدم التردّد في قصده، ثم إلى إجابة دعوة تلك الحضرة بحيث تكون إجابته للدعوة عند مجاوزته باب الإنابة التي هي رجوع خاص من الطبع إلى الطريق والشرع مع التصدّي لإصلاح ما فاته وترميم ما انهدم من مباني دينه فيما مضى من عمره، وتلك الإنابة مضافة إلى من يكون منقادًا لأحكام ربه مطمئنًا إليه، ثم يحثّه على التعجيل في ذلك الرجوع لئلّا يطول عليه الطريق، فإن كل نفس تخلو عن ذلك وتسلك فيه في غير الطريق القويم لا بدّ له من الرجوع إلى مبدأ ما ضلّ عن الطريق المستقيم، وحينئذ يطول بسببه سبيل الرجوع إلى المقصد ويحذره عن التسويف والتأخير متوقّفًا إلى ظهور نهضة ونشاط، وهذا كلّه إلى تمام ستّة أبيات أحكام مقام التوبة، ثم يشرع في الإرشاد إلى مقام الزهد وفروعه إلى تمام خمسة عشر بيتًا، فاعلم ذلك.

وأمْسِ خليًا من حُظوظك، واسمُ عن حضيضِكَ واثْبُتْ، بعد ذلك تنبُتِ

هذا البيت مذكور فيه مجمل مقام التوبة، فإن التوبة حقيقتها رجوع عن متابعة النفس والطبع أولاً إلى ملازمة الطريق والشرع، ثم آخرًا عن الخلق إلى الحقّ.

فيقول: ارجع عن متابعة نفسك وطلب حظوظها الدنيوية أولاً، والأخرويّة ثانيًا، وصر خاليًا عنها بالكلية، وارجع عن الظهور بأحكام خلقيّتك وارق عن حضيض قابليّتها للنقص والزوال والفناء بموجب ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية 88]، إلى أوج الحضرة الحقيّة الذي هو منبع الكمال والثبات والبقاء بإزالة تلك الأحكام الخلقية عنك ورجوعك عنها بتلك الإزالة، واثبت واصبر على مقاساة الشدّة في تلك الإزالة ومعاناة عناء فناء تلك الأحكام حتى ينبت من أرض نفسك نبات القلب، وتتجلّى فيه أنوار الرب، وهو معنى قوله: واثبت بعد ذلك تنبُتِ.

وسَدِّدْ، وقارِبْ واعتصِمْ واستقم لها مُجيبًا إليها، عن إنَابَةِ مُخْبِتِ

التسديد: إلزام النفس على السداد، وهو الإصابة والاستواء، ومنه ما قال النبيّ ﷺ لعليّ رضي الله عنه وهو صبي: **«قل اللّهمّ اهدني وسدّدني واذكر بهدايتك**

هداية الطريق، وبالسداد سداد السهم»[1]، والمقاربة: القصد بين الإفراط والتفريط، فإنه يقرب بحكم الاعتدال من الخلق، والاعتصام: التمسك والتوثّق والاستقامة، يقال في الطريق الذي يكون على خط مستوٍ وبه شبّه طريق الحقّ والمحق، والإخبات: هو الخشوع والانقياد والاطمئنان إلى الشيء من قولهم: أرض خبت، أي: مطمئن، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَأَخْبَتُوٓا۟ إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [هُود: الآية 23]، أي: اطمأنوا إليه، قوله لها: أي لأجلها متعلق بقوله: واستقم، وإليها متعلق بإنابة مخبت ومجيبًا حال من التسديد والمقاربة والاعتصام والاستقامة جميعًا.

يقول: لازم طريق الصواب المستوي في اعتقادك، وقولك ـ يعني الاعتقاد الصحيح ـ الواقع بين الإفراط والتفريط، وبين التنزيه والتشبيه بلا ميل إلّا تأويل في إثبات صفات حضرة مطلوبك وإلى تجسيم، بل اعتقد أنها ثابتة لها على نحو ما تعلمه وتريده منها ويعلمه ويريده منها رسوله، وبيّن خوفك ورجائك بحيث لا تميل إلى الأمن بالكلية، ولا إلى القنوط بالكليّة، فإن هذا هو الإصابة والاستواء في الباطن والاعتقاد الصحيح، وهكذا في أقوالك لازم الصدق وقول الحقّ فيها، وأقبل في أفعالك وأخلاقك على السبيل القريب الذي هو الوسط بين الغلوّ والتقصير وتمسّك في ذلك بالكتاب والسنّة، فإنهما الحبل المتين، وفي توجّهك والتجائك فتمسك بحضرة مطلوبك وعونها وكفايتها، واثبت على هذا الطريق المستقيم الذي أرشدتك إليه في اعتقادك وقولك وفعلك وخلقك؛ لأجل حضرة محبوبك ومطلوبك، وهذا التسديد والمقاربة والاعتصام والاستقامة ينبغي أن يكون في حال إجابتك دعوة تلك الحضرة إليها بقوله عزّ من قائل: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [يُونس: الآية 25]، وحكم هذه الإجابة وأثره إنما يظهر فيك عند تجاوز أثر الإنابة التي هي الرجوع إلى الطريق لإصلاح ما أفسدت بمتابعة هواك عن همّ نفسك ونيّتها بالندم إلى ظاهرها وفعلها، وحينئذ يصح منك إجابة الدعوة، وإلا قبل ذلك لا تتهيأ لك إجابة الدعوة لشغل النفس بهواها، وهذه الإنابة ينبغي أن تكون مضافة إلى من انقاد لأوامر ربه واطمأنّ إلى وعده ووعيده، وإلّا لا تتحقق الإنابة عند شماس

---

(1) رواه مسلم في صحيحه بلفظ: «اللّهمّ اهدني وسدّدني واذكر بالهدى هدايتك الطريق وبالسّداد سداد السهم». باب التعوّذ من شرّ ما عمل...، حديث رقم (2725) [4/ 2090]؛ ورواه غيره.

النفس وتردّدها، وهذا المنقاد المطمئنّ لأوامر ربّه ونواهيه ووعده ووعيده يسمّى مخبتًا، وهذا بعض تفصيل ما أجمل في البيت الأول من ذكر فروع مقام التوبة، وهي الرجوع عن صور الانحرافات الاعتقادية والقولية والفعلية التي عليها مدار السلوك، ثم مقام الاعتصام، ثم مقام الاستقامة الأولى المتعلقة بمقام الإسلام غير الاستقامة المتعلقة بمقام الإيمان والإحسان، ثم مقام الإجابة، ثم مقام الإنابة، ثم مقام الإخبات، ويذكر في البيت الآخر مقام الاستجابة ومقام الجدّ في الاجتهاد بترك التسويف والتوقيف، والله المرشد.

وعُدْ من قريبٍ، واستجب واجتنب غدًا أُشَمِّرُ، عن ساقِ اجتِهادٍ، بنهضَةِ

قيل: الإجابة تكون بالقول والفعل، والاستجابة لا تكون إلّا بالفعل، **وقيل**: الإجابة تكون بالظاهر، والاستجابة لا تكون إلّا بالباطن.

يقول: لمّا كان بموجب قوله ﷺ: **«الدنيا قنطرة فاعبروها»**(1)، هذه النشأة الدنيوية معبر إلى الآخرة وإلى المقصد والمسكن الذي هو حضرة ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المائدة: الآية 48]، والطريق المستوي المستقيم هي الشريعة والطريقة بحكم: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسْتَقِيمًا﴾ [الأنعام: الآية 153]، وخطوات السير فيها هي الأنفاس، فكل نفس صرف على خلاف الشريعة والطريقة كان خطوة واقعة في طريق منحرف ينتهي إلى البوار، وكلّما تمادى السائر في إيقاع الخطوات في ذلك الطريق المنحرف أمسى أبعد من المقصد، وصار الطريق أطول عليه، فإنّه لا بدّ له عند مرجعه عن ذلك الطريق المنحرف من العود إلى ما انحرف عنه الطريق المستقيم، ثم يأخذ في السير إلى المقصد، فيطول الطريق عليه بقلّة تماديه في الطريق المنحرف، فكلّما وقعت الأنفاس وصرفت في متابعة الهوى والطبع يصير العبد أبعد من حضرة المحبوب المقصود، وحيث عاد ينصرف سريعًا عن متابعة الهوى وصرف أنفاسه في متابعة الشريعة قرب من المقصد ، فيقول مخاطباً للمسترشد: ارجع من صرف أنفاسك في متابعة هواك إلى صرفها سريعًا في متابعة شريعة حضرة مولاك ليكون رجوعك عن قريب قبل أن تبعد عن مقصدك ويطول عليك الطريق بتماديك في صرف أنفاسك في هواك، وعجّل في استجابة دعوة

(1) رواه ابن هبة الله الشافعي في تاريخ مدينة دمشق، عن مجاهد وهو من كلام عيسى ابن مريم، [47/ 430].

﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: الآية 24]، بلسان الباطن والقبول والانقياد لدعوة رسول الله ﷺ بقوله: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ﴾ [آل عمران: الآية 31]، لتحيا بحياة يحببكم الله، وحينئذ يكون حضرة محبوبك حائلة بين قلبك وبين نفسك وشهواتها بحكم ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ [الأنفال: الآية 24]، ولا تخلي شهوة ولا حكم انحراف يتعرض لقلبك، واجتنب أن تقول الآن لم أجد في نفسي نهضة ونشاطًا إلى السلوك غدًا إذا وجدت من نفسي ذلك تشمّرت عن ساق الجدّ والاجتهاد، فإن ذلك مما يطول عليك الطريق، بل يفوّت عنك المقصود لأن النفس ما دامت في قيد دائرة مقام الإسلام يكون الغالب عليها أحكام الحجابية، فلا ينقاد لأوامر الشرع ونواهيه إلّا عن تكلّف ومعاناة ومشقّة وكلفة، فكثيرًا ما تظهر كلالاً وملالاً عند القيام بأحكام الشرع ومتابعته، ولم تجد نشاطًا وروحًا في سلوك طريق الشريعة والطريقة وأداء حقوقهما والانتهاض لذلك إلّا عند دخولها في دائرة مقام الإيمان ورقّة الحجب فيها، ولم يتمكّن من الدخول في دائرة مقام الإيمان إلّا بعد تمام أداء حقوق مقام الإسلام، فإذا أخّرت تشميرك عن ساق الجدّ والاجتهاد إلى حصول نشاط ونهضة لا تحصل إلّا في دخولك دائرة مقام الإيمان، لا بدّ وأن يفوتك المقصود لبقيّة من مواجب حقوق مقام الإسلام عليك ما أدّيتها وأهملتها بالتأخير والتسويف، فلا تؤخر شيئًا من ذلك لكيلا يفوتك المقصود.

وكُنْ صارمًا كالوقت فالمقتُ في «عسى» وإيّاكَ «عَلّا»، فَهْيَ أخطَرُ علّةِ

كن صارمًا: أي سيفًا ماضيًا لأمرك وحكمك على نفسك بالسلوك وقاطعًا عليها ذلك، وسمّى السيف صارمًا لمضائه وشدّة قطعه من صرمته إذا قطعته، **والوقت** في اصطلاح القوم: التلبّس بحال دائم يندرج فيه الماضي والمستقبل ويقع حكمهما وتميّزهما، فيظهر لذلك المتلبّس به كل وصف غالب عليه حالتئذ، ويشغله بذلك الوصف عن غيره من الأوصاف المتعلق ظهور حكمها بالماضي والمستقبل، وذلك لا يكون إلّا لمحة واحدة مثل بروق برق، لهذا سمّوه سيفًا بقولهم: الوقت سيف لقطعه حكم الوصف الغالب حالتئذ بإظهار سلطنته وتمضي لسبيله كالسيف، **والمقت**: البغض الشديد لمن يرى متعاطيًا للقبيح، وعسى ولعل كلمتا ترجٍّ وطمع، وقد تحذف اللام الأولى من لعلّ عند الإضافة، فيقال: علّك وعلّي، وإيّاك كلمة تحذير، وههنا معناه احذر.

يقول: وكن قاطعًا لحكمك على نفسك في زمانك الحاضر بحيث تمضي كل آن بما حضر فيه من مهم سلوكك غير محيل شيئًا منه على آنٍ آخر، فإن ذلك الآن أيضًا له شأن آخر مهم مختصّ به، كالوقت الذي هو سيف قاطع بإمضاء حكمه في آنه المختصّ به بين حكم هذا الآن وبين حكم غيره، يعني كل ما بدا لك من أمر سلوكك وقطع تعلّقاتك والقيام بحقوق المقام الذي أنت فيه من محاسبة وتهذيب ومجاهدة ونحو ذلك في زمانك الحاضر، فاجتهد في إمضائه وإتمامه في هذا الزمان الحاضر، فإن ذلك حيث بدا وتعيّن عندك ذلك. الأمر في هذا الزمان الحاضر عُلِم أنه من حكم هذا الزمان ومقتضاه، فلا تفوته ولا تدع هذا الزمان يمضي خاليًا عنه، فإنه يفوتك بفوات الزمان الذي هو مقتضيه، وإن قلت أمضيه وأتمّمه في زمان آخر لا تتمكّن منه، فإن ذلك الزمان مقتضاه وحكمه أمر آخر غير هذا الحكم يطالبك بإمضاء مقتضاه، فلا بدّ وأن يفوتك أحدهما، وربما تكون سعادتك وسبب بلوغك إلى مقصدك ذلك الذي فاتك، فلهذا قال: وإياك أن تقول لعلّي أقضي هذا الشغل في وقت آخر، فإن هذا أخطر علّة امتناع بلوغ المقصد، لما ذكرنا.

ومن هذا المقام ما نقل عن الأستاذ المقتدى به على الإطلاق أبي القاسم الجنيد رضي الله عنه أنه رآه يومًا بعض أصحابه مغمومًا، فسأله عن سبب ذلك فقال: فاتني ورد من أورادي، فقال له صاحبه: اقضه، فقال: كيف أقضيه والوقت مشغول بأهمّ منه.

وقُمْ في رِضاها، واسْعَ، غيرَ مُحاوِلٍ نَشاطًا، ولا تُخْلِدْ لِعَجْزٍ مُفَوِّتِ

القيام في رضاها إشارة إلى العمل بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ [سَبَأ: الآية 46]، وقد جعل الشيخ الأجلّ عبد الله الأنصاري هذا القيام مبدأ أمر السلوك عند القاصدين في السير، وقال: هذا مبنى باب اليقظة التي هي مقدمة ومبدءٌ لمقام التوبة، فإن الرجل في أوّل أمره كان كالنائم لغفلته عمّا ورائه من أمر الآخرة واشتغاله بأُمور سريعة التغيّر والتحوّل، وهي الأُمور الدنيوية الشبيهة بهذا الحكم بحالة الحلم، أعني في سرعة التغيّر والتحوّل والزوال، فما يراه المستيقظ من الأُمور الدنيوية في حسّه مثل ما يراه النائم في نومته فيما ذكرنا، فأول من وعظ ونبّه عن نومته بقوله: ﴿أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ﴾ [سَبَأ: الآية 46]، لهذا جعل هذا القيام مبدأ السلوك.

قلت: ويجوز أن يكون هذا القيام متناولاً كل حالة غفلة وفترة تعتري السالك، فيقعده عن أداء حقّ وقته، وهذا مناسب لمعنى ما سبق من التنبيه بأن يعظه ويمنعه عن التقاعد عن أداء حقّ وقته.

وقوله: في رضاها، يعني: في طلب رضى حضرة المحبوب على حذف المضاف، فذلك مناسب للمقام فإنّ مقام الإسلام يقتضي أن يعمل كل ما عمل طلبًا لمرضاة تلك الحضرة، وقوله: **وآسع غير محاول نشاطًا**، يشير إلى مقام الرياضة وهي المجاهدة بمخالفات النفس والهوى والطبع في أداء حقوق مقام الإسلام من رفع العادات والقيام بأنواع العبادات مع مقاساه كلفة شديدة ومشّقة في ذلك، بسبب تجاذب الهوى والطبع ومنازعتهما عند ترك كل عادة والقيام بكل عبادة، ومطالبتهما النفس بحقوقهما من الرفاهية والراحة ومقام الرياضة والمجاهدة ينبىء عن قوة أثر تلك المجاذبة والنزاع، ومنع تلك المجاذبة والمطالبة ومقاساة الشدّة في هذا المنع، وفي عين التجاذب والنزاع والمطالبة كيف يتصوّر النشاط والانبساط، لهذا قال: وآسع غير محاول، أي طالب نشاطًا، أي انبساطًا وشرهًا في السعي فيما ذكرنا من رفع بأداء العادة والقيام بأداء العبادة، وقوله: **لا تخلد**، أي: **لا تمل لعجز مفوّت**، أي: لا تلتفت إليه، يعني إذا قوي حكم مجاذبة الهوى والطبع واستحكم أثر نزاعهما ومطالبة حقوقهما وحظوظهما بحيث غلبت النفس وعجزت عن مقاومتهما، وتقول: اترك الآن هذا السعي والعمل لعلّي أجد فرصة وقوة زائدة أغلبهما بها وأقضي حينئذ شغلي وأتمّم عملي، فينبّهه ويقول: لا تلتفت ولا تمل إلى إظهار النفس عجزها عن مقاومة الهوى والطبع، ولا تفتر في العمل، فإن ذلك العجز هو مفوّت عليك مقصودك المتعلّق بوقتك وزمانك الحاضر الذي إذا مضى لا تدرك ذلك المقصود بعينه البتّة، فزِدْ في سعيك وجهدك في العمل في عين ذلك العجز والمغلوبية تغلبهما بذلك.

وسِرْ زمِنًا، وانهض كسيرًا، فحَظُّكَ الـ ــبَطـالَةُ مـا أخّـرْتَ عَـزْمًـا لِصِـحّـةِ

الزّمن: من به زمانة، أي: عجز عن النهوض والقيام والمشي، **والكسير** فعيل بمعنى مفعول، أي مكسور بعض أعضائه المانع له ذلك الكسر عن الانتهاض والسعي.

يقول: إن النفس ما دامت مقيّدة بمقام الإسلام وأحكام حجابيّتها لا تزال في بلاء المغالبة والمخاصمة وعناء المجاذبة والمنازعة مع هواها وأحكام طبعها

وممانعتها عن الاشتغال بمهم سعيها وسيرها، فكانت مثل المريض الواقع في بلاء مجاذبة الأخلاط ومخاصمة انحراف المزاج ـ أعني المرض ـ واعتداله الذي هو الصحة، فتارة يغلب المرض ويقول بحيث يجعل المرء عاجزًا عن الحركة والتدبير منكسر القلب ضعيف القوى، فلو أنه مال والتفت إلى ذلك العجز والانكسار وترك التدبير بالكلّية تقوى عليه غلبة المرض، وأفنت المزاج وأهلكت المريض، فسبيل المريض أن لا يلتفت إلى ذلك العجز والقصور ويتحرّك في عين ذلك العجز نحو التدبير وتقوية الخلط المغلوب وترتيب آلات الصحة قبل فوات مكنة التدبير والتقوية، إلى أن تتراجع صحته، وهكذا حكم النفس في مغالبتها الهوى والطبع وعجزها عن المقاومة، وانكسارها في تلك المخاصمة بحيث لا تبقى فيها قوة الانتهاض، وانكسرت أجنحة قوى قيامها بمهم وقتها من الجدّ والسعي، وخصوصًا إذا وقع نظرها في هذه الحالة على قصور بشريّتها وعلوّ قدر مطلوبها ازدادت ضعفًا وزمانة وانكسارًا، ففي هذه الحالة سبيلها أن يلزم نفسها على أن يتحرّك في عين سكون قواها من الضعف والعجز عن الحركة والسعي، وتنتهض في عين انكسار أعضاء قيامها وتسير مع غاية زمانتها، ولو كان حبوًا مستظهرًا ومعتمدًا على وعد: «**من تقرّب إليّ شبرًا تقرّبت منه ذراعًا، ومن تقرّب إليّ ذراعًا تقرّبت منه باعًا، ومن أتاني يمشي أتيته هرولة**»(1)، فبهذا تنكسر قوة عدوها وتضعف شوكته وشدّته لما رأى من صدق قصدها وثبات عزمها وشدّة انبعاثها مع قوّة ضعفها وغاية مغلوبيّتها، ولو لم تفعل هكذا وتؤخر عزيمة نهضتها إلى صحة حالها وزوال ضعفها وانجبار كسرها وارتفاع زمانتها لكان حظّها البطالة في الحال والمآل أيضًا؛ لأن زوال هذا المانع لا يتيسّر إلّا بشروق الأنوار الإيمانية ـ كما قلنا ـ ولن يشرق شيء من تلك الأنوار مع بقية شيء من بقايا حقوق المقام الإسلامي عليه، ولن تؤدّي تلك الحقوق تمامًا إلّا بالجدّ والجهد في حالتي القوّة والضعف؛ فلا جرم بتأخير عزيمة النفس تبقى بطالاً أبدًا، وهذا تحقيق قوله: **فحظك البطالة ما أخرت عزمًا لصحة**، أي لصحتك من زمانتك وانكسارك، وعن هذا المعنى عبّر بعض الأكابر من أهل الله بقوله: سيروا إلى الله عرجًا ومكاسير.

---

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

تنبيـــه:

اعلم أنه ذكر بلسان الإرشاد وأمر المسترشد بالتحقّق بمقام التوبة مجملاً، ثم مفصّلاً إلى هٰهنا من جهة كلّيات ما يتضمّنه هذا المقام الجامع لأحكام ابتداء سلوك السائر إلى الله تعالى، ثم أمره في هذا البيت الذي يلي البيت المشروح بالتحقّق بمجمل مقام الزهد، ثم فصله في أربعة عشر بيتًا، ثم يرشده إلى بقايا من المقامات على سبيل الحكاية عن سلوك نفسه، لئلّا يحجم المسترشد رهبة من صعوبتها، إلى أن ينتهي غاية الغايات، فافهم.

وأقدِمْ، وقَدّمْ ما قَعَدْتَ لَهُ مَعَ الـ ـخوالِف، واخْرُجْ عن قيود التّلفّتِ

الإقدام: المسارعة في الشروع في الأمر والمسابقة فيه، **وقدّمت** كذا إلى فلان: إذا جعلته تقدمه تقدم عليه بواسطتها قبل وقت الحاجة، **والخوالف**: جمع خالفة وهي في الأصل عمود الخيمة المتأخّر، ويكنى بها عن المرأة وعمّن يخلف القوم في أهليهم ممّن لا خير فيه ولا نباهة.

يقول: أسرع في الشروع في قطع التعلّقات، وقدّم كل ما قعدت لأجل تحصيله ومراعاته وحفظه من المال والأهل والأولاد والجاه والحشمة والحظوظ واللذّات الدنيوية والأُخرويّة مع الخوالف، أي المتخلّفين عن الجهاد الأكبر مع النساء والأراذل والأخسّاء الذين هممهم مقصورة على استيفاء الحظوظ العاجلة ورعاية أسبابها كالنساء، ومن تكون همّته مصروفة في استيفائها وتحصيلها في الآخرة كالزهاد والعباد الأخسّاء الذين إذا تركوا شيئًا أو عملوا عملاً كان مطمح نظرهم في ذلك مثل تلك الحظوظ، وأدومها أو ثواب ذلك العمل من جنس هذه الحظوظ النفسانية الحسّية في الآخرة قدّم جميع ذلك لا طمعًا في الثواب، ولا رهبة من العقاب في الآخرة، بل لكون جميعها موانع وعوائق تحول بينك وبين محبوبك والتطلّع إليها مانع من صحة توجّهك إليه، وكل ما يقيّدك عن الإقدام، وإتمام أمر السير والسلوك بالالتفات إليه بقلبك أو نفسك أو روحك، فاخرج عنه واقطع جميع تعلّقاتك بما سوى حضرة مطلوبك تفز بالقرب منها.

مضمون هذا البيت جميعه حثّ على التحقّق بمقام الزهد مجملاً، ثم يفصل كلّياته فيما بعد ذلك.

وجُذْ، بسَيْف العَزْم سوفَ، فإن تجُذْ   تجِد نفَسًا، فالنفسُ إن جُذْتَ جَدّتِ

جذْ من الجذّ وهو القطع، **وتجُد** من الجود وهو إسراع الفرس في العدو وسبقها؛ كأنه يجود بمدّخر قوته في العدو، والنعت منه جواد وتجد من الوجدان وجدت من قولهم: فلان يجود بنفسه، والنعت منه جائد وجدت. أمّا من مساعدة الجدّ وهو البخت والسعادة. وأمّا من الجدّ بمعنى العظمة والسؤدد.

يقول: سارع في هذا الترك والخروج عن قيود التلفّت وصمّم العزم فيه على سلوك سبيل الفناء والترك والإعراض عمّا سوى مطلوبك، وإن اعترى لك فترة في السير بدا لك بسببها تسويف من النفس وتعلّل وتأخير، فاقطع بسيف العزم الصحيح والتوجّه الخالص ذلك التسويف بالكلّية، وأسرع في السير وسابق به كل صاحب عزيمة؛ كإسراع الفرس الجواد السابق في العدو أمثاله، فإنك إن أسرعت وسبقت خرجت من مضيق أزقّة التطلّعات إلى المطالب الفانية إلى متّسع فضاء العالم الباقي، وحينئذٍ وجدت نَفَسًا به وفيه كنت فاقده بسبب كرب وضيق حاصل فيك من قيود التلفّتات إلى الأشياء الفانية، ومن أزقّة التطلّعات التي لا حقيقة لها، فإن نفسك إن جدت بها وأفنيتها وأمَتَّها بقطع عاداتها ورفع مراداتها، بل عن حياتها الفانية بالكلّية عظمت بالبقاء ببقاء مولاها، أو تحظ بالبخت والسعادة والسيادة الدائمة الأبدية السرمدية بالتحقق ببقاء مولاك.

وأقْبِلْ إليها، وانحُها مُفلِسًا، فقدْ   وصيَتَ لِنُصْحِي، إن قبِلْتَ وصيتِي(1)

أقبل: أي توجّه نحو القبل، يعني إلى القدام، **وانحها**: أي اقصد نحوها، **ووصيت** في الأصل معناه: وصلت، واستعمله هنا بمعنى جمعت لتضمن الوصل معنى الجمع بين الواصل والموصول، **والنصح** والنصيحة: تحرّى فعل أو قول فيه صلاح المنصوح، **واللّام** فيه لام العلّة، ومفعول جمعت محذوف، وهو قوله: اقبل إليها وانحها مفلسًا، ومفلسًا حال من فاعل وانحها وأقبل إليها، وجواب الشرط محذوف وهو فزت بالسعادة والسيادة الدائمة.

المعنى: يقول: توجّه إليها واقصد نحو حضرة المحبوب حال خلوّك عن جميع الأملاك الظاهرة والباطنة وعن جميع الأسباب والوسائل عملاً وعلمًا ومالاً

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [نصيحتي] بدل [وصيتي].

وحالاً وما خلته خيرًا وكمالاً في الدنيا والآخرة وجاهًا وحشمة وقبولاً وإقبالاً، وعن تركك هذه كلّها، وعن رؤية تركك وإعراضك عن جميع ما ذكرنا، فإني قد جمعت في الوصية بقولي: توجّه واقصد نحو تلك المقصد والحضرة حال إفلاسك، أعني خلوّك التامّ عن كل ما يصلح أن يكون وسيلة وسببًا لحصول المقصود، وهي التي ذكرناها لأجل نصيحتي إيّاك لا لغرض آخر راجع نفعه إلى أن قبلت وصيتي هذه الجامعة فزت بالسعادة الأبدية والسيادة السرمدية.

فلم يَدْنُ منها موسِرٌ باجْتِهادِهِ، وعنها بِهِ لم ينأ مؤثِرُ عُسْرَةِ

لم يدن: لم يقرب، **موسر**: ذو يسار، أي ذو غنى، **ولم ينأ**: لم يبعد، **موثر**: أي مختار تعسر وجود المعاش، **والفاء في أول البيت للسببية متعلقة بقوله: فقد وصيت**، أي جمعت وصيّتي كلها في قولي: **انحها مفلسًا**؛ لأنه لم يقرب من تلك الحضرة المحبوبية ذو يسار وغنى بالمال أو الجاه أو العلم أو العمل أو كل ما يصلح وسيلة إلى خير وكمال دنيوي أو أُخروي أو ذو يسار بترك هذا كلّه، أو برؤية ذلك الترك والإعراض بجدّه واجتهاده البتّة، ولم يبعد عن تلك الحضرة من يكون مفلسًا متعسّرًا عليه وجود هذه الأنواع المذكورة من الغنى وحصوله باجتهاده، وإن كان أدنى اجتهاد؛ لا جرم بهذا السبب يكون قولي: اقصد نحوها مفلسًا وصية جامعة إن قبلها السالك المجد يفز بمقصوده سريعًا، ويعضد هذا المعنى ما أذكره في البيت الذي يليه:

بِذَاكَ جَرَى شَرْطُ الهوى بينَ أهْلِهِ، وطائفةٌ، بالعَهْدِ، أوفَتْ فوَفَتْ

الألف واللام في الهوى للعهد المذكور فيما تقدّم من هذه القصيدة، وأوفت: من قولهم: وفى بالعهد وأوفى، إذا تمّم العهد ولم ينقض حفظه، **ووفت** من توفية الشيء وهو بذله وافيًا، ويحتمل أن يريد بقوله: **فوفت**، أي بذلت حضرة المحبوب ثوابها من قربها ووصلها وافيًا عقيب إيفاء تلك الطائفة عهد حبّها وهواها، ويحتمل أن يرجع الضمير إلى الطائفة أيضًا، يعني: أوفت الطائفة بعهدها فوفت حقوق ذلك العهد تمامًا، بحيث لم يبق عليهم من تلك الحقوق شيء أصلاً.

يقول: إنه قد جرى شرط هوى هذه الحضرة المحبوبية بين أهله بذاك، أعني بالذي قلت أن لا يقصدوها إلّا مفلسًا خاليًا عن كل سبب ووسيلة حتى لا يضاف وصولهم إليها وقربهم منها إلّا إلى تلك الحضرة وعنايتها وجذبتها بموجب «سبحان

من لا يوصل إليه إلّا به»، وطائفة من أهل محبة تلك الحضرة قاموا بحق هذا الشرط وأوفوا بهذا العهد، فأكملت تلك الحضرة حصول مطلوبهم وبذلت لهم على سبيل التمام مأمولهم ومرغوبهم، أو فأتمّت تلك الطائفة حقوق عهدها وشرطها، والأول أحسن وأوجه؛ لتضمّنه زيادة معنى، وهي حسن المجازاة من حضرة المحبوب بخلاف الثاني، فإن فيه نوع تكرار في المعنى، ويؤيّد هذا المعنى البيت الذي بعده:

متى عَصَفَتْ ريحُ الغنى[1] قصفتَ أخا غَـنـاء، ولـو بـالـفَـقْـرِ هَـبّـتْ لـرَبّـتِ

عصفت: أي اشتدّت هبوبًا، **والغنى** المقصود هنا عدم الاحتياج، **والغناء** بالفتح الممدود وهو بمعنى حصول اليسار والثروة، **وقصفت**: كسرت وأبادت.

يقول: إنما جرى الشرط المذكور بين أهل محبّة تلك الحضرة على أنه متى اشتدّ هبوب ريح حكم من أحكام الغنى الذاتي المنصبغ بحكم الأحدية القاطع لربط الوسائل والأسباب، بل للنسب جميعها بتلك الحضرة الذي وصفه، أعني وصف حكم الغنى الذاتي ما أدري ما يفعل بي ولا بكم مع وسيلة محبوبية لولاك لما خلقت الكون تكسر وتصطلم تلك الريح كل ذي ثروة بأصناف الوسائل وأسباب القرب بوسائله وأسبابه كلها لانصباغ تلك الريح بوصف حكم الأحدية المنافية جميع أحكام كثرة النسب التي منها عين هذا المثري وثرواه وأسباب ثرائه ومسقطها بالكلية.

وأمّا إذا هبّت تلك الريح على فقير خالٍ عن الإحساس بعينه وتعيّنه، وعن كل وصف وإضافة كل سبب وحكم إليه، ووصلت بذلك المحل الخالي لم يلف ما ينافي حكمها لرَبّت تلك الريح ذلك المحل الخالي بإظهار أثر كمالها وحكم ظهورها وجمالها فيه، وكمّلته بتعميرها إياه بذلك الحكم.

وأغـنـى يَـمـيـنٍ، بـالـيَـسـارِ جـزاؤهـا، مُدى القطع ما، للوصل، في الحبّ مُدّت

أراد **باليسار** هٰهنا الغنى والثراء أيضًا، **والمدى**: جمع مدية وهي السكين، **وما** بمعنى ما دام.

---

(1) في إحدى نسخ الديوان [الولا] بدل [الغنى].

يقول مؤيّدًا لمعنى الأبيات السابقة: أن الوصية الجامعة هي أن يقصد المحبّ السائر مفلسًا خاليًا عن الوسائل، فإن أغنى يد قوى التصرّف والتعريف بثروة الأسباب والوسائل ما دامت تمدّ لنيل وصل تلك الحضرة، فجزاؤها سكاكين معدّة لقطعها ومنعها عن ذلك المدّ بموجب أصل لا يدرك الشيء بغيره، وعلّة كون اليسار متّصفًا بوصف الكثرة الحقيقية، وتلك الحضرة عين الوحدة وأصلها. والكثرة تنافي الوحدة، فكيف ينال الشيء بواسطة منافيه.

وأخلِصْ لها، واخلُصْ بها عن رُعونة افـ ـتِـقـارِكَ مِـنْ أعْـمـالِ بِـرٍّ تـزكّـتِ

الإخلاص: التصفية من كل شوب، يقال: أخلصت الشيء وخلصته فخلص، **والخلوص**: الصفاء من الكدر والشوب، **والرعونة**: نوع من الإعجاب بالنفس أو بما منها ومن أعمال متعلّقة بأخلص، ومن رعونة متعلقة بأخلص.

يقول: وأخلص لها يعني إذا عملت عمل برّ وطهّرته من شوب الرياء والسمعة، أعني من نظرك إلى رؤية الغير وسماعه طلبًا لجاه ومنزلة عند ذلك الغير، وتطلّعًا إلى أن يكون لك ذكر جميل عنده، فأخلص أي صَفِّ ذلك العمل عن نظرك إلى نفسك وحظّها منه أيضًا في الدنيا أو في الآخرة بحسن جزاء يحصل لك في مقابلته، وعن رؤيتك ذلك العمل وصدوره منك وأثره فيك بأن تصير به عامل خير، بل أخلص ذلك العمل لحضرة المحبوب ومراعاة أمره بقوله: افعلوا الخير، ثم اقطع نظرك عنه بالكلية بحيث يصير نسيًا منسيًّا بالنسبة إليك، فحينئذ يكون ذلك العمل لها لا لغيرها سواء ذلك الغير أنت أو غيرك على نحو ما سمعت شيخنا وسيدنا الربّاني الصمداني محمد بن السكدان البغدادي قدّس الله سره من هذا المقام، وقد سُئِل: ما علامة قبول العمل؟ قال: نسيانك إيّاه وانقطاع نظرك عنه بالكليّة، بدلالة قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ [فَاطِر: الآية 10]، قال: فعلامة رفع الحقّ تعالى ذلك العمل أن لا يبقى عندك منه شيء، فإنه إذا بقي في نظرك منه شيء لم يرفع إليه لبينونة بين عنديتك وعنديته تعالى، وذلك معنى قوله: وأخلص لها، أي لحضرة المحبوب كل عمل من أعمال برّ تزكت، أي تطهرت من شائبة نظر الأغيار وسماعهم.

وقوله: **واخلص بها من رعونة افتقارك**، يعني: تصفَّ من وصف إعجابك بافتقارك ورؤيته والنظر إليه بوساطة إضافة إظهار جميع الأوصاف ووصف هذا الفقر

والخلوّ والإخلاص فيك، وإضافة وصف هذا الخلوص إلى تلك الحضرة، لا إلى نفسك، وهو المراد بقوله: واخلص بها بصدق التوجّه إليها.

وعادِ دواعي القيلِ والقالِ، وانْجُ من　　　عَوادي دعاوٍ صِدْقُها قَصْدُ سُمْعة

العوادي: جمع عادية من قولهم: دفعت عن فلان عادية فلان، أي ظلمه وشرّه المتعدّي، ومنه عوادي الدهر: أشغاله وعوائقه.

يقول: إذا بدا لك في أثناء السلوك والمرور على المقامات أحوال وواردات هي من مقتضيات التحقّق بتلك المقامات، ومن عجائب علوم عالم الملك والملكوت عند تخلّصك من عوائق أحكام الكثرة وحجابيتها قبل تمكّنك فيها وأمكنك من ظهور خفايا شرب النفس من رؤيا شيء من بقايا كامنة في باطنها ينبعث من باطنك بحكم تلك الأجوال والعلوم والواردات، وحكم تلك البقايا الخفيّة فيك من شرب النفس، ويظهر من بينهما دواعي إظهار تلك الأحوال والواردات والعلوم لدى الخلق من نفسك والاشتغال بالقيل والقال، فتتعلّل بجواز ذلك الإظهار بأخبار الأكابر من أحوالهم ومواجيدهم عند المستعدّين من أصحابهم ومريديهم، فتقوى تلك الدعاوى، وإذا استحكمت تلك الدواعي تشرع في إظهار شيء من تلك الأحوال، وربما يتجاوز عن حدّ ما هو الواقع يقينًا إلى إظهار ما ظنّه واقعًا تخمينًا، وإن كان ذلك المظنون واقعًا، لكن يظهر ذلك منها على سبيل الدعوى بسبب وقوع ذلك الظنّ والتخمين في طريقها، ويكون غرض النفس مشوبة في إظهارها صادقة فيها بقصد السمعة لبقية شربها الخفيّ في ذلك، فتنبّه أيها المسترشد لهذه الدقيقة، وقابل تلك الدواعي بالبغض والمعاداة معها، واطلب النجاة من شرّ دعاوٍ تظهر منك في أثنائها بسبب كمون شيء من بقايا شرب النفس والتطلّع إلى الجاه والقبول واندراجها في تلك الدعاوى، وإظهار الأحوال بطريق القيل والقال، واعلم أنّ النفس مهما ظهرت بوصف الدعوى في أمر وإن كانت صادقة فيها لم يخل صدقها في ذلك عن قصد سمعة يقال ويسمع من حالها أنها متحقّقة بأحوال شريفة وواردات صحيحة، على أن الأحوال لا تدخل على ما هي عليه في المقابل لاتّساع عالم المعاني وضيق عالم العبارة.

فألسُنُ مَنْ يُدْعى بألسَنِ عارِفٍ، وإن[1] عُبِرَتْ كلّ العِباراتِ، كَلّتِ

الألسُن: جمع لسان، والألسَن: الأفصح في إظهار العبارة باللّسان، واللّسن ـ بفتح السين ـ: الفصاحة، والعبارة: من العبر وهو التجاوز، ومعناه عبر الهواء من لسان المتكلّم إلى سمع السامع، ويقال: كلَّ اللسان والسيف والطرف إذا زالت حدّتها وجريانها، فألسن مبتدأ، والجملة الشرطية خبره، والفاء هٰهنا للتسبيب والعلية؛ كأنه يقول:

لا تشتغل بالقيال والقال طلبًا لإظهار الأمور والأحوال على ما هي عليه، فذلك ظنّ باطل ومحال؛ لأن كل من يقال عنه أنه أفصح عارف وأتقنهم معرفة بحقائق الأشياء وأقواهم على التعبير عنها وله ألسن متنوّعة تعبّر عن الشيء الواحد من وجوه شتّى، وتفهم السامع ذلك المعنى المراد إظهاره بطرق متعدّدة، أعني على لسان أهل عالم الحسّ وعالم المثال، وعلى لسان عالم الأرواح، ولسان عالم المعاني وعالم السرّ المتعيّن إذا أراد ذلك العارف الأفصح أن يبيّن حقيقة واحدة من حقائق الأشياء على ما هي عليه، وعبّرت ألسنة متنوعة من جميع وجوه تعبيرها وتفهيمها بجميع طرفها تزول حدّة تلك الألسن في ذلك وتعجز عن بيان تلك الحقيقة كما هي هي في نفس الأمر، وذلك لأمرين عظيمين مانعين من الخروج عن عهدة بيانها راجعين في الحقيقة إلى أمرٍ واحد وهو كنه غيب الغيب.

أحدهما: أن باطن تلك الحقيقة إنما هو باطن الوجود من حيث شأن من شؤونه وحال من أحواله التي هي نسبة من نسب واحدية الحقّ تعالى وتقدّس، وباطن ذلك الشأن هو حضرة الإطلاق وكنه الغيب التي لا تدرك ولا تفهم ولا تعلم ولا تُشهد بمتعيّن أصلاً، فإذن لا يمكن أن يدخل كنه تلك الحقيقة في إدراكه وعبارته أصلاً، وقد نظم الشيخ الأكمل محي الدين بن العربي قدّس الله سرّه هذا المعنى وقال:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه

والمانع الثاني: اتّساع عالم المعاني لاشتماله على الواجب والممكن والمحال، الذي لا ظهور ولا تحقّق ولا انضباط له، أعني للمحال المطلق في

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [وقد] بدل [وإن].

شهود العارف وغير العارف أيضًا، وضيق عالم العبارة بالنسبة إلى ذلك العالم، فإن إدراك كل شيء إنما يتمّ بإدراك لوازمه التي هي مقوّماته، كالحيوانية والنطق بالنسبة إلى حقيقة الإنسان مثلاً، وربما يكون للحقيقة لوازم لا يظهر إلّا في عالم المعاني؛ كحقيقة المحال ظهوره أصلاً، نحو كنه الكنه وغيب الغيب، ولها لوازم لا يظهر إلّا في عالم المعنى من حيث وجوبه وإمكانه، ومن حيث ما يستحيل ظهوره في المراتب الكونية بصورة الخلقية أصلاً، ولازم لا يظهر إلّا في عالم الأرواح، ولازم لا يظهر إلّا في عالم النفس من جهة خيالها وتصوّرها، ولوازم تظهر في العبارة، فلو أراد أن يعبّر المعبّر عن حقيقةٍ ما لا يقدر على تعبيزها إلّا من حيث لوازمها المختصّ ظهورها بعالم العبارة الحسّية مع المقيدين به بلسانهم، أو من حيث لوازمها المقيّدة بعالم المثال مع أهله المقيّدين به بلسان وعبارة لائق بهم، أو من حيث اللوازم المقيّدة بعالم الأرواح مع أهله المقيّدين به بلسان وعبارة يليق بهم أيضًا، أو من حيث اللوازم المقيّدة بعالم المعاني مع أهله المقيّدين به بلسان يليق بذلك العالم أيضًا، لكن يعجز عمّا يختص بالمحال، وكنه الكنه وغيب الغيب، وحيث تعجز عن التعبير عنها من حيث ما يختصّ ظهورها بما عدا هذه العوالم وهو الغيب المطلق الذي لا عبارة تلحقه ولا فهم ولا إشارة، وتكلّ الألسن وإن عبّرت جميع فنون العبارة عن بيان حقيقة من الحقائق على ما هي عليه، فأيّ فائدة لك متعلّقة بمتابعة دواعي القيل والقال، وإظهار الدعوى مع غوائلها في هذا المعرض مع تقيّدك في العبارة بأحد هذه العوالم ولسانه وهو العبارة الحسّية، ثم نبّهه على دقيقة أخرى متعلّقة بهذا المقام:

وما عنه لم تُفْصِحْ، فإنّك أهلُهُ، وأنتَ غريبٌ عنه، إن قلتَ، فاصْمُت

هذا البيت يحتمل أن يقرّر معناه من وجهين، **أحدهما**: أنه يقول كل حقيقة من الحقائق التي تصدّيت لبيانها ولم تقدر على الإفصاح وإدخالها تحت العبارة، وعلمت أن وراء ما تقدر على بيانه شيء إظهاره فوق قدرتك، فاعلم أنك أهل لعلمه ومعرفته لما ذكر من المعنيين في البيت السابق، وإن قلته معتقدًا أنك خرجت عن عهدة بيانه، فاعلم أنك غريب عن تحقيقه في علمه، وما فهمته إلّا من حيث بعض لوازمه لا من حيث أكثرها.

والوجه الثاني: أن كل ما لم تفصح عنه ولم تبرزه من الباطن إلى الظاهر من الحقائق الإلـهيّة أو الكونيّة بعد تعيّنه في باطنك كان سرّك وروحك مشتغلين به

وبفهمه وتحقيقه وتفتيش سرّه ومتعلّقين بذلك، فكل نفس يتزايد فهمك له ويقوى تحقيقك إيّاه، فكنت أهلاً له وأهلاً لك، وأما إن أبرزته إلى الظاهر فرغت عن تفتيش سرّه وحقيقته وانتقص اشتغال سرّك وروحك وتعلّقهما بازدياد فهمه وتحقيقه وصرت أنت غريبًا عنه لانتقاله من باطنك الذي كان وطنه ومنشأه إلى باطن غيرك الذي هو المسمع الآخذ عنك، وإذا كان الأمر كذلك فاصمت لكيلا تفوتك الأهلية، وحين أمره بالصمت نبّهه أن الصمت مطلقًا غير محمود، فإن النفس لها شرب خفي فيه، فاحذرها وادفع عنك شرّ شربها.

وفي الصمتِ سَمْتٌ، عنده جاهُ مسكةٍ غدا عَبْدَه من ظنَّه خيرَ مُسْكِتِ

السَّمْت هٰهنا مصدر سمت يسمت: قصد، **والمسكة**: البقية من الشيء من جهة ما تمسك أصله، والضمير في عبده راجع إلى جاه، وفي ظنّه: يرجع إلى سمت.

يقول: إن للنفس في الظهور بوصف الصمت قصدًا رديًا وشربًا خفيًّا بتوقع جاه عند الخلق بأن ينسب إلى الثبات والوقار أو يسلم من خوف الوقوع في معرض الخجالة عند الفصحاء والبلغاء ببادرة تظهر على لسانها متّصفة بصفة الخطأ أو التكلّم بما لا يعني، وهذا القصد والشرب الخفي بتوقع الجاه لا بدّ وأن يكون مضافًا إلى بقيّة من خصائص أنانيّتها وخلقيتها، ومن توهم وظنّ ذلك القصد والشرب الخفيّ خير مسكت غدا عبد جاه لا عبد آلة، ثم يرشده إلى معرفة وقت إظهار الكلام حيث حثّه على الصمت وأوقفه على غائلة الصمت، في ضمن ذلك هداه إلى إظهار وقت الإبصار والسماع ونحو ذلك، فإن للنفس ما دام السالك في أثناء سلوكه في إظهار كل واحدٍ منها قصد جاه وشربًا خفيًّا، فلا ينبغي أن يغفل السالك عن ذلك ويصير إلى وقت إظهار هذه الأوصاف حتى يأمن من غائلة النفس ووثباتها وشربها الخفي.

فكن بصِرًا وانظُرْ، وَسمعًا وعِهْ، وكن لسانًا وقُلْ، فالجَمْعُ أهدى طريقَةِ

المراد بالجمع: حضرة الجمع الظاهري الذي يظهر عند انتهاء السير من النفس، وفناء صفاتها العارضية والأصلية، بل فناء تعيّنها وأنيّتها.

يقول: ما دامت نفسك في قيود بشريّتها وخلقيتها، فجميع صفاتها الأصلية مثل البصر والسمع والنطق والأخذ والإعطاء والسعي ونحو ذلك مقيّدة بأحكام

جزئيّتها وجزئية مقامها ومرتبتها، فلا ترى إلّا ما يكون مقيّدًا بمرتبة الرؤية من الألوان والهيئات، ولا تسمع إلّا الحروف والأصوات، ولا تقول إلّا بالألفاظ والكلمات، ولن يظهر كل واحد معنى إلّا ما يكون ظهور ذلك المعنى مقيّدًا بهذه المرتبة الجزئية حسًّا أو خيالاً أو روحًا، ولا يظهر ما يتعلق بعالم الحقّ إلّا عند خروجك من مضيق عالم البشرية والخلقيّة، وتحقّقك بمقام الجمع الذي هو أهدى طريق إلى معرفة حقائق الأشياء بواسطة كون الحقّ تعالى فيه سمع العبد وبصره ولسانه ويده فيه ينظر وببصره يبصر كل شيء، وبه يسمع وبه يتكلّم وبه يعرف، وحينئذ يصير السائر المحبّ عند النظر كلّه بصرًا لكونه عين الوجود الحقّ، وهو عين بصره، وعند السماع كذلك، وعند القول كذلك، وإذا كان الأمر على ما وصفت فإذا أردت أن تقول شيئًا وتعبّر عن أمر فلا تستعجل في ذلك واجتهد في فناء أحكام الجزئية والخلقية عنك والتحقّق بمقام الحقيقة والجمع حتى يهديك ذلك المقام إلى طريق معرفة حقائق الأشياء، من حيث أكثر لوازمها بوساطة البصر والسمع المنصبغين بحكم هذا المقام، فتقول وتعبّر حينئذ عن معرفة وبصيرة محقّقة وتبيّن بيانًا شافيًا مع أهل كل مرتبة بما يليق به وبمرتبته من لسان وعبارة، وتفهم المستمع حقيقة كل شيء من حيث أجمع لوازمه ما عدا غيب غيبه، وكنه إطلاق ربّه، والله المرشد.

ولا تتّبعْ مَنْ سَوّلَتْ نفسُهُ لَهُ، فصارَتْ لـه أمّارَةً، واستمرَّتِ

سوّلت: زيّنت، وحقيقة التسويل: تزيّن النفس لما تحرص عليه وتصوير القبيح بصورة الحسن، واستمرّت من قولهم: استمرّ مريده، أي: قوي عزمه.

يقول: لمّا كان وصولك بهذه الكلّية الكائنة في مقام الجمع مشروطًا بشرط فنائك عن جميع الخفايا من بقايا نفسك وحظوظها الكامنة في باطنها وسرائر شربها الخفيّ من كل عمل قلبي وقالبي، بل عن جميع أوصافك المميّزة بينك وبين مطلوبك، ونفي خفايا أثر التسويل والأمارية بالسوء عن نفسك والوقوف على هذه الأمور التي تخفيها نفسك في باطنها عنك ليس في وسعك وقوتك.

فلا بدّ لك من مرشد مؤيّد بالتجلّيات والإذن بالهداية والإرشاد من جهة الحقّ بعد سيره المحقّق ووقوفه بالحقّ على هذه الخفايا والبقايا في كل سالك من أحكام مراتب الخلق وتخلّصه بالكلّية عن رقّ كل شيء من أحكام النفس، وظهور أثر

أماريتها المتعلقة بنشأة الدنيا ونشأة الآخرة، حتى تتخلّص أنت ببركة نفسه وإرشاده عن تلك القيود الخفيّة والبقايا من حكم الأمارية، فعليك أن لا يغرّك أحد من المترسمين بظاهر قوله وتقريره المقامات وآفات النفس التي سمعها أو رآها مكتوبًا في كتب أهل الطريق، ثم سوّلت نفسه وزيّنت جهلها في نظره بصورة العلم الحقيقي وأمرته أن يتصدّى للهداية والإرشاد، وما خرج بعد من حكم أمارية نفسه بحيث استمرّت أماريتها حتى أمرته أن يتعرّض لإرشاد الطالبين، ولم يشمّ رائحة من حقيقة الأمر أو سلوك وسير صحيح مخلص من شوائب الرياء والسمعة، وغلبة أحكام طلب الحظوظ النفسانية، فإيّاك ثم إيّاك عن متابعة أمثال هؤلاء الذين هم من جنود الشيطان، واعتبِرْ أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم وزِنْها بميزان الشريعة والطريقة، فإذا خالف شيئًا منهما فردّه، فإن كان صاحب حال صحيح ورددته فما عليك من ردّه بحكم الشرع تبعة ولا مضرّة، والأَوْلَى أن تسرح أحواله في بقعة الإمكان، ولا تقتدي به ولا تتّخذه شيخًا ومرشدًا.

ألَا ترى أن أهل الله على كثرتهم لم يصلحوا للاقتداء مطلقًا منهم إلّا من اختاره الشيخ أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي قدّس الله سرّه في قوله: اقتدوا بخمسة من أصحابنا الإمام أبي القاسم الجندي، وحارث المحاسبي، وعمرو بن عثمان المكي، ورويم بن محمد البغدادي، وأبي حفص الحدّاد النيسابوري، والباقون سلّموا لهم أحوالهم، يعني بذلك أن هؤلاء الخمسة هم الذين أيّدهم الله بالتمكّن في مقام التمكين بحيث لم يغلب عليهم حال، بل كانوا هم غالبين على أحوالهم، وغيرهم ربما غلبوا في أحوالهم، فتكلّموا حال مغلوبيتهم بما يخالف ظاهره ظاهر الشريعة، فهم مردودون بظاهر الشريعة من حيث ظاهر بدا منهم، لا من حيث المفهوم، ومن باطن ما قالوا، ومن حيث باطن مفهوم الشريعة.

وَدَعْ ما عداها، واعْدُ نفسَك فهي من عِداها، وعُذْ منها بأحصَنِ جُنّةِ

دع: اترك ما عداها غيرها، **واعْدُ**: جاوزها تاركًا لها من عداها من أعدائها كلاهما جمع عدو، **والعدى** قيل: إنه جمع لا نظير له، فإنه لم يأتِ فعل في النعوت إلّا هذا، **وعذا**: التجىء من العوذ وهو الالتجاء، ومن الأولى للتبعيض، والثانية لتعدية عذ، فإنه يقال: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم، وكذا الباء لتعديته، **والجُنّة**: ما يستتر به من رفة السهم والسيف ونحوهما من السلاح.

يقول: وإذا علمت أنه يجب عليك ويلزمك اجتناب المدّعين ومتابعتهم والتوجّه بكلّيتك نحو حضرة مولاك ومحبوبك بترك جميع الحظوظ **والإعراض** عن الأغراض، والإعراض: إعطاء كل مقام من مقامات الطريق حقّه مع إعراضك عن رؤية ذلك الإعراض والإعطاء وغيرها حينئذ عندما عرض لك في أثناء السلوك حال شريف أو معرفة صحيحة، أو كشف أمرًا وخرق عادة، فتيقّن أن هذا كلّه غير ذات محبوبك ودون مطلوبك، فلا تقف معه ولا تلتفت إليه ولا تشتغل به عن التوجّه إلى طلب حضرة محبوبك الحقيقي، وذلك هو المراد بقوله: **ودع ما عداها** بحكم نسبة ما قبله من المعنى وما بعده، وهو قوله: **واعد نفسك فهي من عداها**، يعني أن نفسك من حيث مرتبة نفسيّتها هي منبع كثرة القيود والنقائص ومجمع التضادّ والاختلاف والحجب والجهل والظلمة والعناد، ومن هذه الجهة ما لها مع حضرة المحبوب التي هي أصل الكمالات وعين الوحدة والعدل والكشف والعلم والنور مناسبة ولا ارتباط ولا ملائمة، فهي بأوصافها في مقابلة تلك الحضرة والعدو هو الذي يكون في مقابلة من عاداه بلا مناسبة ولا ملائمة بين أحكامهما وأوصافهما، كما أنها من أعداء تلك الحضرة، فإنّها من أشدّ أعدائك لأنها تجرّك إلى ما فيه بوارك وهلاكك من المَيْل إلى عالم الكثرة إليها وإلى ما يدعو إليها من استيفاء الحظوظ الوهمية من الجاه بواسطة إظهار تلك الكرامات والأحوال والمكاشفات والمعارف والواردات، حتى تميل إلى شيء من قبول الخلق وإقبالهم عليك بسبب ظهور تلك الأحوال منك لديهم، فتشتغل بذلك وتعرض عن التوجّه إلى حضرة مولاك ومحبوبك، وحينئذ يحصل مقصوده من إظهار المعاداة وإيصال الشرّ إلى معاديه، فإن كل عدوّ يسعى في المنع عن التوجّه إلى من عاداه، وهذا إظهار المعاداة مع حضرة المحبوب، وفي إبعادك بذلك الاشتغال عن تلك الحضرة الذي هو شرّ عظيم بالنسبة إليك يحصل أيضًا مقصود معاداتها معك، فسبيلك أن تلتجيء إلى من يحفظك من شرورها وتلوذ بجنّة تقيك من غائلة مغالبتها ومخاصمتها، وتلك الجنّة منحصرة في ثلاثة أشياء.

أحدها: ظهور وحدة القلب وعدالتها الكامنة في باطن نفسك، **وثانيها**: ملازمة الشريعة والطريقة ومتابعة وحدتهما وعدالتهما، **وثالثها**: حفظي وحمايتي وحضوري معك وتوجّهي إلى رعاية أحوالك من جهة أني شيخك ومرادك بشرط تسليم أُمورك كلّها إليّ، وكونك معي كالميت بين يدي الغسال لأتصرف فيك

بحسب حالك واستعدادك، وأقيك من شرور نفسك بحكم القوّة الربانية التي أعطيتها، وهذه الجنّة الثالثة هي أحصن جنّة بسبب أن وصولك إلى حصول حقيقة القلب الذي هو أول جنّة متوقف على إمدادي إياك بحسن الإرشاد، وكذا متابعتك كما ينبغي للشريعة والطريقة التي هي الجنّة الثانية لا يتهيأ لك إلّا بمعاونتي إيّاك عند مغالبة نفسك عند ذلك؛ فلا جرم عذْ من شرّ نفسك إليّ، فإني أحصن جنة لك في دفع سهام تسويلاتها ووساوسها ودسائسها؛ لأني قد مارست مخاصمة النفس ومعاداتها وعرفت مكائدها ومصائدها وغالبتها في جميع أمورها ووقائعها.

وها أنا أبيّن لك ما قاسيت من شدائدها إلى أن غلبتها، حتى تكون على بصيرة من أمري وأمرك.

فنَفْسِيَ كانَتْ، قبلُ، لَوّامَةً متى أطعْها عصَتْ، أو أعصِ عنها مُطيعتي

الفاء هٰهنا للسببية متعلقة بمعنى قوله: **وعذ منها بي**، فإني أنا أحصن جنّة لك من شرّها لعبوري على المقامات ومقاساتي شدائد مكائد النفس، فإن نفسي كانت قبل شروعي في السير والسلوك لوّامة، ولم تكّ قطّ أمّارة بالسوء، بل كانت تلومني على منع حقوقها من كل ما يباح في الشرع بموجب قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البَقَرَة: الآية 29]، فإذا أطعتها في إعطاء حقّها حينئذ تعصني وتريد التجاوز إلى طلب حظّها مني، فإذا عصيتها في إعطاء حظّها تطيعني في ذلك ولم تطالبني بزائد من حقها.

واعلم أن النفس الإنسانية الملهمة فجورها وتقواها لها ثلاثة أوصاف مترتّبة على أحكام وجوهها الثلاثة.

أمّا وصفها الأول، فأمارية بالسوء، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يُوسُف: الآية 53]، وهذا الوصف مترتّب على حكم وجهها الذي يلي عالم الطبيعة لتنعمر بهذا الوجه نشأتها الدنيوية، وتحصل بها حظوظها المتعلقة بهذه النشأة، ولتقيم الصورة العنصرية بتدبيرها بمدد العقل المعيشي المقصور حكمه على النشأة الدنيوية في الحال دون تطلع النفس من حيث هذا الوجه التدبيري وعقلها إلى المآل المتعلّق بالنشأة الأخرويّة والنفس بهذا الوجه تأمر باستيفاء الحظوظ الحسّية الحيوانية والعقل المعيشي يعينها في ذلك.

وأمّا وصفها الثاني: فاللوامية، قال الله تعالى: ﴿وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ۝٢﴾ [القِيَامَة: الآية 2]، وهذا الوصف مترتّب على وجهها الذي يلي الروح لتتعمر بتدبيرها المختصّ بهذا الوجه نشأتها الأُخرويّة ويتهيّأ به أسباب حصول حظوظها المتعلّقة بهذه النشأة الأُخرويّة، ويقوم بهذا الوجه أيضًا تدبير صور طبيعية تتعيّن لها في النشأة الأُخرويّة، فتلوم صاحبها إذا أخلّ بشيء مما يحتاج إليه في حكم هذه العمارة والتهيئة والقيام بتدبير صور تلك النشأة من أعمال البرّ وأفعال الخير على وفق أمر موجده ومقتضى شرعه.

والوصف الثالث: إنما هو الاطمئنان، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفۡسُ ٱلۡمُطۡمَئِنَّةُ ۝٢٧ ٱرۡجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةٗ مَّرۡضِيَّةٗ ۝٢٨﴾ [الفجر: الآيتان 27، 28]، وهذا الوصف متعلّق بوجهها الذي يلي حضرة موجدها لتتقوّى بهذا الوصف على قرب حضرة سيّدها ورفع الحجب الحائلة بينها وبين تلك الحضرة، فأهل السلوك في مبدأ شروعهم فيه كان أهمّ ما عليهم إزالة أحكام وصف الأمّارية في مقام الإسلام، ثم بعد الفراغ من ذلك يتفرّغون إلى إزالة أحكام لواميّتها، فإن لومها تارة على استيفاء الحظوظ، وتارة على تركها، وتارة على ترك حقوقها، وتارة على ترك الأعمال الصالحة والإخلال بشيء من حقوق الحقّ وحقوق المقامات، فالناظم رحمه الله يشير إلى أنه كان مبدأ شروعه في السير في مقام اللوّامية والتشمير لإزالة الأحكام اللوامية، ولم تكن قطّ نفسه أمارة بالسوء لقوّة استعداده، ثم ذكر أنه ركب الأهوال وأورد نفسه مهالك كان الموت أيسرها لأجل إزالة أحكام اللوامية عن النفس ومنع طلب حقوقها وإزالة شيء يسير من الأحكام الانحرافية عنها، فكيف يكون حال من احتاج إلى إزالة أحكام الأمارية يمنع حظوظ النفس كلّها عاجلاً وآجلاً، واستيلاء أحكام الهوى والطبع عليها وتلبّسها بصنوف أحكام الانحرافات الاعتقادية والقوليّة والفعلية والخلقيّة، ولولا التأييد الإلـٰهي وإعانة الشيخ المرشد الذي يغلب بقوة نفسه على نفس المريد وعلى هواه وطبعه كيف يقدر على مغالبتها.

فأَوْرَدْتُها ما المَوْتُ أيسَرُ بَعْضِهِ وأتْعَبْتُها، كَيمَا تكونَ مُريحتي

أوردتها: أتيت بها أو نسقت إليها أشياء من الرياضات والمجاهدات والمكابدات والمخالفات ورفع العادات وتجرّع مرارات ترك جميع المرادات يكون الموت أيسر وأسهل من بعض تلك الأشياء؛ لأن تجرّع مرارة الموت لحظة واحدة

زمان مفارقة الروح الجسد، وكنت أقاسي كل لحظة بمفارقة المحبوبات وهجر المستأنسات ومنع كل مراد ورفع كل عادة في طول المدة عين شدّة سكرة الموت مع انضمام الحسرة الحاصلة عند مشاهدة تلك المتروكات معها مع القدرة على استيفاء لذّتي، وتناول حقي وحظي منها، فكانت شدّة سكرة الموت التي هي لحظة واحدة ثم تزول بالمفارقة تمامًا، وإن كان بعد ذلك آلام أُخر لبعض الخلق، فذاك ما هو من سكرة الموت أسهل من بعض ما قاسيت بهذا الاعتبار، وأتعبت النفس بهذه الآلام المذكورة كيما تكون مريحتي بوصف اطمئنانها أولاً، ثم بفناء أحكام خلقيتها ثانيًا، ثم بالتحقق بالبقاء وصيرورة صفاتها الأصلية مددًا لي في شهود حضرة المحبوب بموجب كنت سمعه وبصره ثالثًا.

فعادَتْ، ومهما حُمِّلَتْهُ تحَمَّلَتْـ ـهُ مِنّي، وإنْ خفّفتُ عنها، تأذَّتِ

يعني: عقيب إيراد تلك المجاهدات والمكابدات على النفس وإتعابها لأجل ترويحها إيّاي من كربها حجبها رجعت نفسي من أوّل درجة اللوّامية الذي كانت تطلبني فيه بحقوقها وتلومني على منعها بحجّة إباحة الشرع ذلك إلى ثاني درجة اللوّامية الذي مقتضاه لومها إياي على الإخلال بشيء مما يوجب رفع حجاب أو قطع سبب وتعلّق من التعلقات والأسباب، بحيث إني مهما حملتها أمرًا ثقيلاً من أمور المعاملات والعبادات ورفع أحكام العادات وإزالة الانحرافات عن أقوالها وأفعالها وحركاتها وسكناتها، وإحمال الرياضات والمجاهدات لذلك تتحمّل جميع ذلك وتقبل ذلك الحمل منّي لرقّة حجبها، وإن خففت ساعة عنها بموجب أمر نفسك مطيتك فارفق بها تتأذّى من ذلك التخفيف لما رأت في نفسها فائدة ما حملت وثمرة ما تحمّلت من رقّة حجاب وذوق في التوجّه وأداء العبادة وحصول تنبّه وإحساس ببداية الرجوع إلى ما ابتدىء منه وجوده، وحصول المنامات المبشّرة والوقائع والأحوال الغريبة على خلاف ما عهدت من نفسها قبل ذلك الحمل والتحمّل.

وكَلّفتُـها، لا بل كَفَلْتُ قِيامَها بتكليفِها، حتى كَلِفتُ بِكُلفتي[1]

التكليف أصله من الكلف، وهو الولوع بالشيء، والتكلّف ما تفعله بظهور كلف وولوع به مع مشقّة تنالك في ذلك، فصارت الكلفة في التعارف اسمًا

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [بكلتي] بدل [بكلفتي].

للمشقّة، فالتكليف هو الأمر بما يشقّ على المكلف أولاً إلى أن يصير المأمور به سهلاً عليه، ويصير كلفًا به ومحبًّا له، والقيام بالأمر هو التعرّض لمراعاته، ومنه قوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ﴾ [النّساء: الآية 135]، **والكفالة**: الضمان، تقول: تكفّلت بكذا وكفلت فلانًا دخلت في ضمانه، وضمير الهاءات راجعة كلّها إلى النفس، وذكر المصدر في تكليفها وأراد به المفعول يعني بما كلفتها، **والباء** في قوله: **بتكليفها** لتعدية القيام، وفي قوله: **بكلفتي** لتعدية كلفت، أي أولعت به وإضافة الكلف والكلفة إلى المتكلّم من حيث نفسه وبلسانها، لا بلسان جمعية السائر.

يقول: لما انتقلت النفس من أول درجة اللوامية إلى ثانيها أمرتها بالقيام بحقوق هذا المقام من تحمّل أثقال المعاملات، وأداء العبادات، ورفع العادات، وإزالة أحكام الانحرافات، وقطع التعلّقات مع أدنى مشقّة تنالها في ذلك، لا بل ضمنت قيامها بجميع ما كلفتها به بحيث لا يفوتها شيء من ذلك، وذلك لما قد شاهدت من شدّة ميلها إلى ذلك القيام، ورأيت من تأذّيها عند تخفيف شيء من أثقال المعاملات إلى أن آل أمري من جهة نفسي أن الذي كان لها كلفة ومشقّة في القيام بها كلفت وأولعت، أي: ولعت نفسي بذلك وأحبّتها الآن، فيصدر ذلك منها بالإرادة لا بالكلفة والمشقّة.

قلت: ولما ذكر تعديل أوصاف حيوانيّته بصيغة تحميل الأثقال المختص ذلك بالحيوان، ثم ذكر تعديل أوصافه المختصّة بالإنسانية بصيغة التكليف المختص بالإنسان في هذين البيتين ذكر في هذا البيت الآتي بعدهما تعديل أوصافه الروحانية الخلقية بصيغة التهذيب المختصّ بالروحانيات:

وأذْهَبْتُ، في تهذيبها، كُلّ لَذّةٍ، بإبْعادِها عن عادِها فاطمأنّتِ

التهذيب: التنقية من العيوب، واستعمل هذه الصيغة كثير من البلغاء في تنقية الأخلاق من عيوب الانحرافات العارضة عليها من أحكام العادات والميل إلى اللذّات الطبيعية الحيوانية.

يقول: ولما اعتدلت الأوصاف الحيوانية كالشهوة والغضب بزوال الميول الانحرافية عنهما، وانتفت مطالباتها المختلفة حقًّا تارة، وحظًّا أخرى عن النفس بسبب قيام هذه العدالة بها وسرايتها في القوّتين المذكورتين بحكم إيرادي النفس

مهالك من الرياضات والمجاهدات التي كان الموت أيسر بعضها، ثم اعتدلت الأوصاف المختصّة بالرتبة الإنسانية، أعني النطق والعلم والعقل بإزالة الميل الذي فيها إلى ما لا يعني النفس، حتى صار نطقها لله، وفي الله، وعلمها لله، وبما يهديها إلى الله، وعقلها عن الله مصروفًا فيما يقرب إلى الله تفرغت حينئذ لتهذيب الأخلاق الروحانية الملكية بواسطة إني منعت النفس كل لذّة كانت تلتذّ بها بحكم ميلها إلى طرف إفراط وتفريط، مثل منع كل لذة تتعلق بميلها إلى طرف التبذير بحجّة السخاوة حتى يقال: إنه جواد أو لذّة لها متعلقة بجمع المال وإمساكه بحجّة حفظه لوقت الحاجة، ومثل منع النفس كل لذّة لها متعلقة بالإقدام والتهوّر بحجّة الشجاعة حتى يقال: إنه شجاع، ومنعها عن كل لذة متعلقة بالجبن لميلها إلى لذّة بقاء النفس وسلامتها عن التلف وأمثال ذلك لما منعت النفس كل لذة لها متعلقة بالميل إلى طرف كل خلق روحاني وجداني معتدل بينها، كالسخاء والشجاعة مثلاً اللذين ذكرت طرفهما حتى تقيس باقي الأخلاق عليهما، وهذا المنع للنفس عن كل لذّة لها متعلقة بالميل إلى الطرفين، وإذهابي تلك اللذة عنهما إنما كان بإبعادي النفس عن عاداتها المتعلّقة بطبيعتها وخاصيّتها الحاصلة والعارضة عليها من مرتبة النبات والمعدن والحيوان، بل من البسائط والأركان في تنزّل وجوده وظهوره بصورة الإنسان، حينئذ تهذب واعتدل ذلك الخلق وكمل بظهور حكم وحدته وانتفاء أحكام الكثرة عنه؛ فلا جرم اطمأنّت إلى التوجّه إلى عالم الوحدة بموجب خطاب: ﴿ٱرْجِعِيٓ إِلَىٰ رَبِّكِ﴾ [الفجر: الآية 28]، وذلك بنسبة غلبة حكم الوحدة والعدالة على الكثرة والانحراف في رتبة حيوانيتها وإنسانيّتها وروحانيتها وملكيّتها.

ولـم يَـبْـقَ هَـوْلٌ دونَـهـا مـا ركِـبْـتُـهُ، وأشْـهَـدُ نـفْـسـي فـيـهِ غـيـرَ زَكِـيَّـةِ

دون هٰهنا نقيض فوق، ومعناه: القصور عن البلوغ إلى الغاية المطلوبة، وقوله: دونها، أي: قبيل طمأنينة النفس.

يقول: إن نفسي قبيل أن يظهر وصف طمأنينتها لم تصر مزكاة من وثباتها وشربها الخفي واستراقها من الأحوال الظاهرة ـ أعني وصف طلب جاه ـ ورعونة مع ركوبي أهوال الرياضات والمجاهدات والمكابدات في رفع عاداتها ومنعها عن لذّاتها المتعلّقة بأحكام انحرافاتها، فإني أشهدها في عين تلك الأحوال غير مزكاة، فإنها تثب أحيانًا في عين تلك الأهوال وتسترقّ رعونة باصطبارها وتحمّلها تلك

المشاقّ، وتميل إلى إظهار ذلك، فأحسّ بوثوبها وأسد ثلمة رعونتها، وهكذا كان شأني إلى أن بلغت رتبة الاطمئنان، وحينئذ استراحت عن التكليفات، وذهبت لذّاتها المتعلقة بالمَيْل إلى أحكام انحرافاتها الكلّية، فعادت عبادتها الصادرة عنها بأدنى كلفة ومشقّة عبودة ذاتية لا مشقّة يلحقها ولا أذية تنالها في أدائها، مثل النفس الظاهر من المتنفس لا يجد فيه كلفة، بل يستريح من مشقة ضيق الصدر وحرارة القلب.

وكلّ مقامٍ، عن سُلوكٍ، قطَعْتُهُ عُبودِيّةً حَقّقْتُها، بِعُبودةِ

العبودية: إظهار التذلّل لمن يستحقه مع تكلّف في ذلك، والعبادة ما به يكون ظهور التذلّل بتكلّف من فعل أو قول أو غيرهما، **والعبودة**: ظهور ذلّتك لك عند ظهور عزّة من له العزّة الذاتية عندك وفي مقابلتك، فكان ظهور الذلّة منك بالذات والطبع لا بالتكلّف والحمل.

يقول: لما ظهر وصف الاطمئنان من نفسي بظهور أثر العدالة والوحدة القلبية فيها نظرت في نفسها فرأتها من جهة خلقيّتها في غاية ذلّة الاحتياج إلى موجدها وإمداده بالوجود إياها، وأنه لو انقطع ذلك المدد عنها بواسطة سبب أو بلا واسطة لتلاشي تزكيتها وفنى عينها وعين مظهرها، فبدت نفسها وعينها المخلوقة في عينها في غاية الذلّة والعجز والفقر، وبدا لها أن موجدها الذي هو عين الوجود ومنبع فيضانه وجوده من ذاته لا من غيره، فكانت العزّة والغنى ذاتية له، كما أن الذلّة والحاجة والفقر ذاتي لها ـ أعني للنفس ـ فتحقّقت النفس حينئذ بسبب هذا النظر والمعرفة بحقيقة العبودة التي هي ظهور الذلّ الذاتي الذي للعبد له عند ظهور العزّ الذاتي الذي لمولاه، ولما تحقّقت النفس بحقيقة العبودة بحيث تظهر ذلّتها في أداء حقوق أوامر سيّدها منها بالذات والطبع بلا كلفة، كما يظهر النفس من المتنفّس عبرت النفس بعد هذا التحقّق على جميع المقامات التي قطعتها عن سلوك، فكل مقام أدّت حقوقه بصورة العبودية عن تكلّف، وربما بقي شيء منها ما حقّقته بالعبودية، أعني ما أدّت حقوقه تمامًا لخفائه وحكم الكلفة التي كانت تصحبها حالتئذ حقّقتها بحكم العبودة التي لا كلفة فيها، وظهرت خفايا ذلك المقام بحكم استقصاء أثر العبودة ذلك حتى كمل تحقّقها بالمقامات جميعها لذلك، وتكاملت هي بذلك.

وكنت[1] بِها صَبًا، فلمّا تركتُ ما أردتُ[2]، أرادَتْني لها وأحبَّتِ

وكنت إلى الآن عاشقًا بها، أعني بحضرة المحبوب الحقيقي ومحبًّا إياها، وما حملني على ما قلت من ركوب الأهوال والأخطار إلّا عشقي ومحبّتي، فلمّا تركت لأجل حبّها وطلبها إرادة نفسي وهواها أرادتني تلك الحضرة لها، وخصّصتني بقربها، وأحبّتني فصرت محبوبًا لها.

فَصِرْتُ حبيبًا، بل مُحِبًّا لِنَفْسِهِ، وليسَ كقولٍ مَرّ: (نفسي حبيبتي)

الحبيب هٰهنا فعيل بمعنى مفعول، وبل إضراب عن الأول على معنى أن قوله: فصرت حبيبًا يؤذن وينبىء أن المحبّ غير المحبوب، فأضرب عن هذا المفهوم، وقال: بل محبًّا لنفسه، أعني لعين ذاته بحيث لم يكن المحبّ والمحبوب إلّا أنا بسبب فناء أنيتي المجازية عني وبقائي ببقاء تلك الحضرة وبأنيتها التي هي عين الوجود الظاهر والباطن، ولما مرّ قبل هذا قولي: وإني التي أجبتها لا محالة، ليس هذا الذي قلت الآن مثل ذلك الذي مرّ؛ لأن الذي مرّ كان مشهودي عين الوجود الظاهر، فشاهدت تعيّنات ذلك الوجود الظاهري وتنوّعات ظهوره طالبة وعاشقة لعين الوجود الظاهري الذي هو منبعها وأصلها وكلّها، وشاهدت ذاتي من جملة تلك التعيّنات راجعة إلى أصلها وكلها الذي هو عين الوجود الظاهري الواحد، ومتحقّقة به بحكم إيصال الحبّ المضاف إلى نفسي عيني المتعين بعينه المطلق، فكنت حالتئذ محبًّا من حيث التعين، ومحبوبًا من حيث الإطلاق ـ أعني إطلاق الوجود الظاهري ـ وجمعه لتعيّناته، والآن على عكس ذلك؛ لأن المشهود الآن عين الوجود الباطني، وأشاهد ذاتي شأنًا من شؤون تلك الحضرة، وأشاهد ذلك الشأن عين تلك الحضرة بلا مغايرة وغيريّة، وأشاهد أن عين الذات محبّ لظهور شؤونه بصور متنوّعة بموجب **«فأحببت أن أعرف»**[3]، فإني الآن محبّ من حيث التجلّي الباطني الجامع لجميع شؤونه، ومحبوب من حيث شأن من الشؤون الذي هو عين ذلك التجلّي الجامع لتحقّقي بتلك الحضرة الجامعة، فليس قولي الآن أنا محبّ لنفسه كقولي فيما مرّ نفسي محبوبتي، لما ذكرت من الفرق.

---

(1) في إحدى نسخ الديوان [وصرت] بدل [وكنت].
(2) في إحدى نسخ الديوان [أريد] بدل [أردت].
(3) هذا الحديث سبق تخريجه.

خَرَجْتُ بها عني إليها، فلم أعُدْ إليّ، ومثلي لا يَقولُ بِرَجْعَةِ

يقول: لما أدركتني عناية مدد حضرة المحبوب وهدايته الخاصة المعنية بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟﴾ [محمّد: الآية 17]، يعني: قبلوا الهداية العامّة الإيمانية بقابليتهم الأصلية، وأقبلوا بكلية باطنهم إليها، حينئذ زادهم هدى اختصاصية من مقام الإحسان ﴿وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ﴾ [محمد: الآية 17]، يعني: أعطاهم تقوى نفوسهم بأن جعلوا حكم وحدتها القلبية الباطنة فيها وقاية تصونها عن التلبّس بآثار الانحرافات المبعدة إيّاها عن جناب موجدها خرجت بها عن أنانيتي المجازية وأوصافها المعرضة للهلاك والفناء، بموجب «كل شيء هالك إلا حضرة المحبوب»، ووجهها المتّصف بالدوام والبقاء المعني بقوله: ﴿إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القَصَص: الآية 88]، ومثلي المعتنى به والمهدي إليه هداية خاصة حتى خرج بها من الفاني إلى الباقي، لا يقول بالرجوع إلى ما خرج عنه، أي لا يعتقد ذلك، يعني: كانت أنانيتي وجميع أوصافها التي خرجت عنها متّصفة بوصف الجزئية وقابلية الظهور بصورة الانحراف والخلل والزّلل والخطأ والنسيان والزيغ والطغيان وجميع طرق النقصان في القول والفعل والرؤية والسماع، فخرجت عن تلك الأنانية وأوصافها الموصوفة بهذه النقائص والرذائل إلى حضرة هي منبع الكلّية والوحدة والعدالة والتمامية ولزوم الاستواء والإصابة والحضور وجميع أصناف الكمال، فلم أرجع إن قدر رجعتي من الجمع إلى التفرقة إلى مثل هذه الأنانية وأوصافها الأصلية المتّصفة بهذه النقائص قولاً وفعلاً ورؤية وسماعًا، بل أرجع متّصفًا بجميع أوصاف الكمال، ومنصبغًا بآثار أوصاف تلك الحضرة الكمالية وسراية حكم كمالتها في صفاتي الأصلية، فلم أسمع في عالم التفرقة ولم أر ولم أقل ولم أفعل إلّا صوابًا وحقًّا، وما يتضمّن كمالاً وحكمة بعون الله وعنايته وهدايته.

وأفْرَدْتُ نفسي عن خُروجي، تكرّمًا فلم أرْضَها، مِنْ بعد ذاكَ، لصُحْبَتِي

الإفراد: جعل الشيء منفردًا عن ما كان مزدوجًا به، **وتكرّمًا**: أي إظهارًا للشرف والسؤدد، وهو مفعول له متعلّق بأفردت، وضمير **الهاء** في لم أرضها، يرجع إلى النفس، وذا إشارة إلى اتّصاف النفس بوصف الخروج، **والفاء** للسببية، يعني صار عدم رضائي لصحبتي النفس بعد اتّصافها وازدواجها بوصف الخروج المذكور سببًا لإفراد نفسي عن ذلك الوصف.

يقول: ولما خرجت عن أنانيتي وصفاتها الناقصة إلى حضرة المحبوب صارت نفسي بعد أن جرّدتها عن أوصافها العارضية والأصلية مزدوجة بوصف هذا الخروج عني ومتكثّرة به، ولم أرض أن تكون نفسي تصحبني مع هذا الازدواج والاتّصاف بوصف الكثرة؛ لأن الكثرة حجاب على حقيقة الوحدة التي هي من أخصّ خواص الحضرة المحبوبية، فصار عدم رضائي لصحبتها بوصف ازدواجها المذكور سببًا حاملاً لي على أن أفردت نفسي عن وصف الخروج وازدواجه مع نفسي لأجل إظهار شرفي وسؤددي بواسطة سراية أثر من وحدة الحضرة المحبوبية فيّ بحيث منعتني تلك السراية عن الرّضا بصحبة النفس مع اصطحابها أثرًا من الكثرة.

وغَيّبْتُ عن إفرادِ نفسي، بحيثُ لَا يُزَاحِمُني إبْداءُ وَصْفٍ بحَضْرتي

يقول: ولمّا تحقّق بموجب ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ﴾ [محمّد: الآية 31] صدق قصدي وثبات عزمي في جهاد النفس وقمع أحكام كثرة الأوصاف، وأنه لا يتحقّق فنائي عن تلك الأحكام بالكلية إلّا بعناية الحضرة المحبوبية على ما أشارت إلى ذلك بقولها: ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي، استقبلتني تلك الحضرة بعنايتها ومحبّتها، وأظهرت فيّ أثرًا من تجلّياتها حتى غلبت عليّ وعلى جميع أوصافي وغيبتي بها عن وصف إفراد نفسي وعن جميع ما يمكن أن يزاحمني بوصف كثرته عند تحقّقي بحقيقة الوحدة بحيث لا يظهر بحضرتي، أي بحضوري مع حقيقة الوحدة شيء من آثار الكثرة وإبداء وصف ينبىء عن أثر ما من الكثرة أصلاً، حتى صرت فريدًا عن الأغيار وحيدًا بالتحقّق بوحدانية الواحد القهّار.

قلت: وبعد أن تخلّص من آثار الكثرة والقيود تخصّص بأنوار الوحدة وإطلاق البقاء ببقاء حضرة الرحمٰن القريب الودود شرع في ذكر تفصيل ما تحقّق به من الحضرات الظاهرية والباطنية والجمعية بينهما؛ ليكون معرفة ذلك مهيجًا وباعثًا للمريدين على صحة السير والثبات على ترك المرادات.

وها أنا أُبدي، في اتّحاديَ، مَبْدَئي، وأُنْهي انْتِهائي في تواضُعِ رِفعتي

يقول: لما تحقّقت بمقام الكمال والوحدة والبقاء الحقيقي ووصلت إلى رتبة الاتّحاد المشتملة على مبدأ ووسط ونهاية كانت رتبتي أعلى من أن أخاطب المحجوبين الناقصين النازلين في درجة الخلقية المتّصفين بأحكام الحيوانية أو

البشرية أو الملكية، اللّهمّ إلّا أن أتنزل بإذن خاص على وفق موافقة **«ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا فيقول: هل من سائل؟ هل من مستغفر؟»**[1] من رفعة مقامي ومنزلتي إلى تواضع مضاف إلى تلك الرفعة بحكم الموافقة، فأظهر مبدأي في اتّحادي ووسطي ومنتهاي فيه ليكون ذلك البيان سببًا لمزيد داعية وقوّة انبعاث وصحة توجّه للطالبين المسترشدين فيما هم فيه من الشوق والطلب. أمّا مبدأ ذلك، فما أذكره في هذا البيت، وهو قوله:

جَلَتْ في تَجَلّيها، الوجودَ لِناظري ... فـفـي كُـلّ مَـرْئـيّ أراهـا بـرُؤْيَـةِ

جلت: من جلوت العروس إذا كشفت عن وجهها، والمصدر في قوله: برؤيتي مضاف إلى المفعول.

يقول: لمّا تحقّقت بحقيقة العبودية، ثم بالعبودة حتى صرت عبدًا محضًا لتوجه ميلي بوصف الذلّة إلى عزّة حضرة محبوبي ظهر لذلك حقيقة قلبي الوحداني الاعتدالي الذي كان كامنًا في باطن نفسي وروحي من بين اجتماعهما واجتماع أحكامهما الراجعة من وصف الكثرة والانحراف إلى الوحدة والاعتدال؛ كاجتماع الزوج مع الزوجة وظهور الولد من بينهما، ومن جهة كوني عبدًا مذلّلاً لعزّة مولاي، وتعيّن هذا القلب التقيّ من جميع أحكام الانحرافات، النقي من أحكام كثرة النعوت والصفات الوادع، أعني ذا خفض وراحة وأمن من حكم مجاذبات الأطراف ومطالبات ظهور آثار الأوصاف صار هذا القلب بموجب ما أخبرنا على لسان الصادق الصدوق بقوله: **«ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي التقي النقي»**[2] الوادع مجلى تجلّي حضرة محبوبي ومنصّته، وحينئذٍ أظهرت تلك الحضرة في ذلك التجلّي في قلبي عين الوجود الرحمٰني الظاهري الوحداني لناظر عيني الظاهر؛ لكون تلك الحضرة بحكم ذلك التجلّي الظاهر في قلبي قد صارت عين بصري المودع في ظاهر ناظري، فبعين ذلك التجلّي الوجودي الظاهري نظر ناظري، فأدرك ذلك الوجود الظاهري، فرأى انبساطه عامًّا شاملاً فيضه جميع ما

---

(1) روى نحوه مسلم في صحيحه، باب الترغيب في الدعاء...، حديث رقم (758) [1/ 522]؛ وابن حبان في صحيحه ذكر خبر واحد أوهم...، حديث رقم (921) [3/ 201]؛ وروى نحوه غيرهما.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

أدركه ناظري، فرأى عيني وتشخصي عين ذلك الوجود العام الشامل مندرجًا تشخّصي وتشخص كل ما أدركه ناظري وتعيّنه وكثرته في وحدة هذا الوجود الواحد الظاهر ومغلوبًا فيه، وبدا لي أيضًا أن هذا الوجود الواحد الظاهر لناظري هو عين ذلك التجلّي الحاصل في قلبي الذي صار سمعي وبصري ولساني ويدي حتى أسمع به وأبصر به وأنطق به وأبطش؛ فلا جرم أشاهد في كل مرئيّ يراه ناظري عيني وحقيقتي الذي هو عين الوجود الظاهري، وبهذه المشاهدة أشاهد حضرة محبوبي التي هي عين الوجود أيضًا، فبرؤيتي نفسي في كل شيء أرى عين تلك الحضرة فيه، فإنها عيني بلا مغايرة؛ وذلك معنى قوله: ففي كل مرئي أراها برؤيتي، وقد أفاد بعض العلماء المحقّين المحقّقين بعد إثبات معنى هذا البيت أنه إنما قال: أراها برؤيتي حتى تخرج منه الرؤيا، يعني: ففي كل مرئي أرى تلك الحضرة برؤيتي الحسّية في يقظتي لا بالرؤيا المختصّة بالنوم.

وأُشهِدت غَيبي، إذ بدتْ، فوجدتُني، هُـنـالِكَ، إيّـاهـا، بـجَـلْوَةِ خَـلْوَتِـي

ذكر الخلوة التي أُريد بها المحل الذي يخلى فيه، وأراد به ما كان حالًا في ذلك بطريق إطلاق اسم المحلّ على الحال؛ كقولهم: سال الميزاب.

المعنى: اعلم أن غيب الحقّ غيبان غيب مطلق، وهو كنه الذات وأزليّتها الغائب على الإطلاق علمه وفهمه عن كل ما هو متعيّن وغيب إضافي، وهو حضرة باطن الوجود المشتمل على الشؤون والأحوال الإلـهيّة التي هي نسب الواحدية، وكل شأن وحال منها هو باطن كل حقيقة وباطن صورة معلومية كل شيء يتعلق بها العلم الأزليّ، وذلك الباطن هو المعبّر عنه بالوجود العلمي، أعني الذي يقال عنه أن لكل حقيقة وصورة معلوميّة له وجود علمي في حضرة العلم الأزلي لم يوجد في العوالم الخلقية شيء إلّا على مثال تلك الصورة المعلومية ووجودها العلمي، وذلك إحدى معاني قوله ﷺ: «**إن الله خلق آدم على صورته**»[1]، أي على صورة آدم، يعني: أوجد صورته في الحسّ على مثال صورته العلمية الثابتة في العلم الأزلي، وهذه الصورة العلمية هي صورة ذلك الشأن الإلـهي المتعلق بباطن الوجود المعبّر عنه بالوجود العلمي، وكالمحل المعنوي لذلك الشأن الباطني، وهذه الصورة

(1) رواه مسلم في صحيحه، حديث رقم (2612) [4/ 2017]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر الزجر عن قول المرء لأخيه قبّح الله وجهك حديث رقم (5710) [13/ 18]؛ وورواه غيرهما.

العلمية أيضًا لمّا كانت خالية عن كل حكم ووصف وإضافة شيء وأثر ما إليها؛ كالظهور لنفسها وإدراكها لها ولأمثالها ولمقدّرها أيضًا، وتأثير وتأثر ونحو ذلك، وكانت ـ كما قلنا ـ كمحل معنوي لذلك الشأن الإلـٰهي كنى عنها باسم الخلوة، أي المحل الذي تخلى فيه، ثم أطلق هذا الاسم ـ أعني الخلوة ـ على من نزل في هذا المحل المعنوي نزولاً معنويًا لا صوريًا على المجاز الجاري في فصاحة كلام العرب، حيث جوّزوا إطلاق اسم المحل على ما نزل فيه؛ لهذا قال: بجلوة خلوتي، يعني بظهور ما كانت خلوة باطنه في صورة معلوميّتي.

ثم يقول: ولما تجلّى ظاهر الوجود الوحداني في قلبي حتى شاهدت به أني عينه، وبشهود عيني شهدت عين حضرة المحبوب كما ذكرته آنفًا تفرّغت للتوجّه إلى كشف باطن الوجود بشؤونه الذي هو غيبي الإضافي، فخرقت بيد الحبّ حجب هذا الوجود الباطني بشؤونه، وتلك الحجب هي صفات روحي وتقيّدها بحكم الوحدة والبساطة، وحيث تهتكت تلك الأستار والحجب انكشفت لي الحضرة العلمية التي هي مرآة ومجلى لباطن الوجود بشؤونه، وباطن الوجود هذا هو عين حضرة محبوبي، فلمّا بدت لي حضرة المحبوب ببدوّ عين الوجود الباطني الجامع للشؤون الذاتية الباطنية حينئذ أشهدت غيبي الذي هو أخذ تلك الشؤون الذاتية الباطنة حال بدوّ عين الوجود الباطني، الذي هو عين حضرة المحبوب في مرآة العلم، وذلك الشأن هو غيب حقيقتي وصورة معلوميّتي وباطنها، وهو معنى قوله: **وأشهدت غيبي إذ بدت**، أعني حضرة المحبوب في مرآة العلم، وقوله: **فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي**، يعني اجتلت لي خلوتي، يعني غيبي الذي هو عين ذلك الشأن، فوجدتني هنالك، يعني وجدت ذاتي في حضرة الباطن والغيب الإضافي أنها عين حضرة المحبوب؛ لأن ذلك الشأن في حضرة الباطن ليس إلّا عين ذي الشأن الذي هو عين الوجود الباطني المشهود لي في هذا المشهد؛ لانتفاء أثر الغيرية في عين تلك الحضرة بينها وبين شؤونها وبين كل شأن وشأن، فإن المرتبة تحكم بذلك وتقتضيه بذاتها، ومعلوم أن المراتب والمحال لها التأثير والحكم في أهليها ولا بدّ، فاعلم ذلك.

فالحاصل أن في التجلّي الظاهري انكشف لظاهر عيني تعيّن الوجود الذي هو عيني، وبانكشاف التعيّن انكشف الوجود المطلق؛ فلهذا قال: أراها، يعني حضرة إطلاق الوجود برؤيتي، يعني برؤية تعيّن الوجود، وفي التجلّي الباطني انكشف لي

حضرة إطلاق باطن الوجود في مرآة العلم الأزلي، وبانكشاف ذلك المطلق انكشف لي تعيّن ذلك الوجود الباطني الذي هو شأن باطن في حقيقتي وصورة معلوميّتي، ولهذا قال: فوجدتني هنالك إيّاها، فكان في الأوّل شهود الوحدة في كثرة تعيّنات الوجود، وفي الثاني شهود كثرة الشؤون في مرآة وحدة العلم الأزلي.

واعلم أنه ما ذكر فيما سبق من الكلام بلسان الجمع والتوحيد في انتهاء السفرين الأوّل والثاني، الظاهري والباطني، إلّا هذين المشهدين والشهودين، أعني الظاهري والباطني، وهما شهودان أسمائيّان صفاتيان، ولم يذكر إلى الآن خبر المشهد والشهود الذاتي الجامع بين وصفي البطون والظهور، ومع عدم التقيّد بحكم واحد منهما، فالآن في هذا السفر الثالث ذكر الشهود والتجلّي الجمعي.

ولمّا كان عند شهود التجلّي الظاهري حكم شهود التجلّي الباطني مستورًا، وعند شهود التجلّي الباطني شهود التجلي الظاهري مخفيًّا، وذلك لتقيّد قابلية الشاهد حالتئذ وتقيد قلبه بأحد حكمي الظهور والبطون، وصار هذا التقيّد بالوصفين حجابًا على الشهود والتجلّي الذاتي الجمعي الذي هو مشهد هذين الشهودين، أعني معطي هذين التجليّين والشهودين المقيّدين بوصفي الظهوز والبطون؛ فلا جرم كان أهم ما للسائر رفع حجاب هذين القيدين، فذكر في هذا البيت الآتي ذكر رفعهما، ونفي التقيد بهما، وفي البيت الذي بعده ذكر التحقّق بالتجلّي الجمعي.

وطاحَ وُجودي في شهودي وبِنْتُ عن وُجودِ شُهودِي، ماحيًا، غيرَ مُثْبِتِ

طاح: مضى وانمحى، **وبنت**: انفصلت ماحيًا انتصابه على الحال، وكذا غيره.

والمعنى: يقول لمّا توجّهت إلى التحقّق بالتجلّي الذاتي الجمعي بين الظاهر والباطن، فعند تحقّقي بالشهود الباطني انمحى وجودي، يعني شهود وجودي الظاهري مع تقيّده بحكم الوحدة، ومع وصف تقيّدي به في عين شهودي الباطني، بحيث لم يبد أثر منه فيه أصلاً، وبعد ذلك انفصلت عن وجود شهودي الباطني وعن وصفه الذي هو ظهور حكم الكثرة النسبية حال محوه، أي محو هذا التجلّي الباطني ووصفه ومحو الشهود الظاهري ووصفه أيضًا، لا حال إثبات أحدهما عند محو الآخر، وانفصلت عن شهود باطني حال كوني ماحيًا للتقيّد بكلا التجليّين ووصفهما لا حال إثبات أحدهما عند محو الآخر، حتى ارتفع عني حجاب هذا

التقيّد بحكم أحد التجليّين والوصف الخصيص بكل واحد منهما حينئذ بدا من بين أوصافهما هيئة اجتماعية وحدانية جامعة خصائص كل واحد منهما قابلة بتلك الجمعية تجلّيًا ذاتيًا جمعيًا سميت تلك الهيئة الاجتماعية بالقلب المتبحّر الذي يسع كل شيء حيث لا يسعه شيء، وتجلّى في هذا القلب المتبحّر عين ذات الحضرة المحبوبية من حيث مرتبتها الجامعة المسمّاة بمرتبة الألوهة، لا من حيث كنه غيبه المطلق.

وحينئذ كل ما محوته من أحد شاهديّ الظاهري والباطني بشهود الشاهد الآخر، وشاهدت منهما عند محو الآخر، وجدت عين ذلك الممحو والمشهود حاضرًا وحاصلاً بوصفهما ـ أعني الوحدة والكثرة ـ في عين مشهد هذا التجلّي الذاتي الجمعي الذي هو مشهد هذين الشهودين لشاهديهما ـ أعني معطيهما ـ هذا الشهود الظاهري والباطني غير ممانع شهود أحدهما شهود الآخر، وذلك بسبب صحوي من سكرة غلبة شيء، وحكم ما من القيود الخلقية والحقّية على شهودي وإدراكي الأمر على ما هو عليه.

وعانَقْتُ ما شاهدتُ في مَحْوِ شاهدي بمَشْهَدِهِ للصَّحْوِ، من بَعد سَكرتي

عانقت: أي اشتملت عليه كما تشتمل يد المتعانقين على عنق صاحبه.

والمعنى: قد قرّرنا لكن بقي شيء، وهو أنه ذكر في البيت اشتماله على ما شاهده فيما قبل في محو شاهده، وقد قال في ذلك البيت: **وطاح وجودي في شهودي**، فكان قوله في هذا البيت: **وعانقت ما شاهدت في محو شاهد**، يدلّ على أنه لم يعانق إلّا مشهوده في التجلّي الباطني الذي طاح فيه وجوده الظاهري، وكان شهوده في هذا المشهد الجمعي للتجلي الظاهري مسكوتًا عنه، بل يرى كأنه منفي في هذا المشهد، ولو قال: وعانقت ما قد كان محوًا بشاهد بمشهده لكان أنسب بحكم التجلّي الجمعي الجامع للتجليّين وأحكامهما جميعها مع عدم التقيّد بشيء من ذلك، وأبين للمعنى المراد في هذا المقام، وكان فيما قبل شاهد التجلّي الظاهري محوًا بشاهد التجلّي الباطني، وشاهد التجلّي الباطني محوًا بشاهد التجلي الظاهري، وهذا كان منتهى مراتب التلوين في اصطلاح هذه الطائفة، وفي مقام التمكين الحاصل في التجلّي الذاتي الجمعي يظهر ويثبت ما كان محوًا، وما كان ثابتًا معًا في حالة واحدة، وفي محل واحد، وهو القلب المتبحّر المذكور.

وعذره: أن قوله: **ماحيًا** في البيت الأول يشتمل الشاهدين الظاهري والباطني، ففي قوله: **عانقت ما شاهدت في محو شاهدي** لم يرد بهذا المحو ما يفهم من قوله: **وطاح وجودي في شهودي**، بل أراد به ما يتضمّن قوله: ماحي، يعني الشاهد الظاهري والباطني، ومعلوم أن في حال محو أحد الشاهدين كان شهود مقابله واقعًا، فأراد بقوله: ما شاهدت ذلك المفهوم من الشاهد عنه محو مقابله بطريق التضمّن لا ذاك المصرّح بذكره في قوله: **وطاح وجودي في شهودي**، وهذا عذر واضح صحيح لا يحتاج فيه إلى تغيير لفظ وعبارة، وقوله: **غير مثبت** قد حذف مفعول مثبت، وهو التقيد بمحو أحدهما بإثبات مقابله، وبإثبات أحدهما بمحو الآخر.

واعلم أن الشاهد المذكور في لسان القوم إنما هو الوجود مفيضًا كان أو مفاضًا، أما بالنسبة إلى أرباب البداية يظهر الوجود المفاض لبعض مجرّدًا، وذلك كالبرق الخاطف، ولبعض يظهر بصورة روحانية نورانية تظهر نوريّته في الباطن، وينشرح الصدر حالتئذ ويبدو لسمعه في تلك الحالة خطابات لم يكن المخاطب مرئيًا، ولبعضهم يظهر ذلك بصورة مثالية تارة مثل كوكب، وتارة مثل قمر، وتارة مثل شمس، وتارة يبدو بصورة إنسان مليح الصورة يؤنس الرائي ويرشده إلى ما فيه ترقيه وصلاحه، وربما يخبره عن الكوائن ويزجره عمّا فيه مضرّة حاله ونقصانها، ومن ذلك ما يبدو للذاكرين في خلواتهم بصورة ضياء تتنور به خلوتهم. وأمّا بالنسبة إلى الأكابر هو عين التجلّي الأسمائي أو الذاتي، وإنّما سموه شاهدًا لأن شهودهم في أي رتبة كان لا يضاف إلّا إليه، فتارة هو يصير سمعهم وبصرهم، وتارة هم يصيرون سمعه وبصره، بحسب حكم التجليين الظاهري والباطني.

ففي الصَّحْوِ، بعد المَحْوِ لم أكُ غيرَها　　وذاتــي بــذاتــي، إذ تــحَــلّتْ تــجَــلّتِ

الواو في قوله: **وذاتي** للحال بيان هيئة الفاعل المذكور في قوله: **لم أكُ**، إنما أراد بالصحو التحقّق بمقام التمكين الحاصل بحصول التجلّي الذاتي الجمعي بين الظاهر والباطن، وإنّما عبّر عن هذا المقام بالصّحو لأنه يفيق به عن سكر الأحوال وغلبتها عليه عند كونه في مقام التلوين، فإنه كان قبل هذا التجلّي الذاتي الجمعي كلّما بدا له من مقام التجلّي الظاهري شيء من الأحوال يغلبه ويغيبه عن إدراك عينه وعن إدراك ما يبدو من أحوال التجلّي الباطني، وكذا كان حكمه وقت التقيّد

بالتجلّي الباطني يسكر ويغيب بأحواله عن أحوال التجلّي الظاهري، وكانت الأحوال في هذين التجليّين في مقام تلوين التجلّيات الواردة عليه مما يتضمّن هذان التجلّيان الظاهري والباطني من الأسماء المنتشئة من كل واحد منهما تغلب السيار وتغيبه أيضًا بعض تلك الأحوال عن بعض، فلذلك كانت حضرة هذين التجليّين الكليّين وما اشتملا عليه من الأسماء الجزئية المنتشئة منهما مقام التلوين، فإنهما يلوّنان السيار كل وقت بلون حال وغيبة بها بحضور حال أخرى، وكانت تلك الحضرة أيضًا مقام السكر لتغييب بعض أحوالهما السيّار عن بعض إلى أن يتحقّق بهذا التجلّي الجمعي، فيتمكّن السيار حينئذ فيه بحيث لا يغيبه لون حال أخرى، ولا يغلب عليه شيء منها؛ بل يكون متمكّنًا من الجمع بين جميع ألوان الأحوال في شهوده وإدراكه ومن إثبات جميعها في حالة واحدة وآنٍ واحد بتجلٍّ واحد أو تجلّيات شتّى في وقتٍ واحد، وهو مقام الصَّحو والتمكين في التلوين، وللتلوين منشأً آخر وهو غيب الغيب وتنوّعات ظهور تجلّياته الغير المنضبطة المتعيّنة مع الآفات التي من حكمها: ﴿وَمَآ أَدۡرِي مَا يُفۡعَلُ بِي وَلَا بِكُمۡۖ﴾ [الأحقاف: الآية 9]، والمتمكن في هذا التلوين غالبًا صاحب مقام أحدية الجمع أو أدنى، وهو الجناب المحمدي ﷺ، فيقول: فعندما تحقّقت بهذا الصَّحو المذكور من سكر غلبة قهرة الأحوال على الحاصل، هذا الصحو بعد المحو الذي ذكرته عن حكم التقيّد بآثار أحد التجليّين الظاهري والباطني، ووصلت حينئذ إلى مقام جمع الجمع، أي الحضرة الجامعة بين جمع التجلّي الظاهري بما اشتمل عليه من الأسماء المؤذية بالتشبيه، وجمع التجلّي الباطني بما اشتمل من الأسماء المنبئة عن التنزيه لم أكُ غير حضرة المحبوب في هذه الحالة التي تخلّصت فيها من جميع التقيّدات والنسب والإضافات المتّصفة بوصف الغيرية والمغايرة، وانطلقت عن قيد الميل إلى شيء من النعوت والأسماء والصِّفات حتى أن ذاتي المتعيّن المقيد بسبب هذا التخلّص والانطلاق قد تحلّت بحلية الجمعية والإطلاق عندما تجلّت حضرة المحبوب بجمعيّتها وإطلاقها، فأزالت وأفنت بتجلّيها كل ما بقت من بقية خفية غاية الخفاء من أثر القيد والتعيّن بحكم التجليّين المذكورين على وفق ما نبّهتني عنه بقولها: **ولم تفن ما لا تجتلي فيك صورتي**، وهذا معنى قوله: **وذاتي بذاتي إذ تجلّت تحلّت**.

فوَصْفيَ، إذ لم تُدْعَ باثْنَين، وصفُها وهيئتُها، إذ واحدٌ نحنُ، هيئَتي

بسبب هذا الوجد ورفع الغيرية والإثنينية من بيننا كل وصف كان من خصائص ذاتي المتعيّن المتشخّص نحو الضحك والتردّد والتعجّب والغضب والجوع والعطش والمرض ونحو ذلك، صار وصف تلك الحضرة حيث ارتفعت الإثنينية بيننا نحو قولها: «مرضت فلم تعدني، وجعت فلم تطعمني»[(1)]، وأمثال ذلك مما ورد في الأخبار الصحاح صريحًا بيان ذلك، وكذلك كل هيئة أضيفت إلى ذاتها المطلق مما ورد في الكتاب والسنّة نحو هيئة اليد في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: الآية 10]، وهيئة القدم المذكورة في قوله ﷺ: «حتى يضع الجبار فيها قدمه»[(2)]، وهيئة الصورة في قوله: «رأيت ربي في أحسن صورة»[(3)]، وقوله: «فيتجلّى لهم في أدنى صورة وهيئة»[(4)] بالقول والكلام والفعل ونحو ذلك، كانت تلك الهيئة حيث كنّا واحدًا هيئتي ومضافة إليّ، وانظر تيقّظ الناظم رحمه الله في رعاية التناسب حيث إن الإثنينية لما كانت من خصائص العبد ذكر في وصفه الخصيص به أنه صار وصف تلك الحضرة بصيغة إذ لم ندع باثنين والوحدة حيث كانت من خصائص تلك الحضرة ذكر في معرض كون هيئة تلكَ الحضرة هيئة العبد بصيغة إذ واحد نحن، وهذا من غاية تيقّظه.

فإن دُعيَتْ كنتُ المُجيبَ وإن أكُنْ منادًى أجابَتْ مَن دعاني، ولَبَّت

يشير بقوله: فإن دعيت كنت المجيب إلى أن جميع الآثار الحاصلة والمتعيّنة من تلك الحضرة المحبوبية قولاً وفعلاً لم تظهر إلّا بواسطة الخليفة الكامل المتحقّق

---

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه، حديث رقم (2569) [4/ 1990]؛ وابن حبان في صحيحه، ذكر الخبر الدّالّ على أن. . .، حديث رقم (269) [1/ 503]؛ ورواه غيرهما.

(2) رواه الدارقطني في الصفات، ما جاء في القدمين، حديث رقم (7) [1/ 15]؛ والديلمي في الفردوس، حديث رقم (7599) [5/ 101].

(3) رواه الدارمي في سننه، باب في رؤية الربّ تعالى في النوم حديث رقم (2149) [2/ 170]؛ وأبو يعلى في مسنده عن ابن عباس، حديث رقم (2608) [4/ 475]؛ ورواه غيرهما.

(4) يشير إلى الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ومسلم في صحيحيهما وفيه: «حتى إذا لم يبقَ إلا مَن كان يعبد الله من برٍّ أو فاجر أتاهم ربّ العالمين في أدنى صورة من التي رأوه فيها». انظر صحيح البخاري، باب ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ. . .﴾ [النساء: الآية 33]. . . حديث رقم (4304) [4/ 1671]؛ وصحيح مسلم، باب معرفة طريق الرؤية، حديث رقم (183) [1/ 167]؛ ورواه غيرهما.

بمقام جمع الجمع والتمكين في التلوين المعبّر عنه بمقام قاب قوسين أو بما فوقه الذي هو مقام أو أدنى، وأحدية الجمع المختصّ بوصف الأكمليّة وبالحضرة المحمدية. أمّا الآثار القولية، فهي مثل جوامع الكلم المشتمل على فنون الأحكام والعلوم. وأمّا الآثار الفعلية، فهي مثل ظهور الأمور والكوائن بسبب وبلا سبب، فهذه الأُمور كلّها تصل مجملة، ومع أدنى تفصيل إلى الخليفة الكامل مثل أُولي العزم من الرسل أو قطب الأقطاب لم يتفصّل منه في عوالم الملكوت والملك، فإذا كانت إجابة ما دعيت هذه الحضرة المحبوبية بالقول لم يحصل ذلك إلّا على لسان الخليفة الكامل المتحقّق بهذه الحضرة الجمعية الكمالية أو بوساطة هذه الحضرة الجمعية التي هي مقامه على أي لسان كان، فكانت الإجابة مضافة إليه على كل حال، وإن كانت الإجابة فعلية، فلم يظهر إلّا بواسطته لما ذكرنا.

وقوله: **وإن أكن منادى أجابت من دعاني ولبت**، يشير إلى أن كل ما كان رسول الله ﷺ يسأل عنه لم يجب إلّا تلك الحضرة؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: الآية 85]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ ٱلۡعَفۡوَۗ﴾ [البقرة: الآية 219]، و﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌۖ﴾ [البقرة: الآية 186] ونحو ذلك، وكذا كل خليفة كامل فإنه خال بالكلية عن أنانيته وما يضاف إليها من السمع والبصر والقول، وتلك الحضرة هي الظاهرة بها وبما يظهر منها، وكل من ناداه وتعرّض لإجابته لم تبد الإجابة إلّا من تلك الحضرة، فإنه هو لسانه، فصحّ قوله: وإن أكن منادًى أجابت من دعاني ولبّت.

وإنْ نَطَقَتْ كُنتُ المُناجي كذاكَ إنْ ... قَصَصْتُ حديثًا، إنَّما هي قَصَّتِ

يشير بقوله: **وإن نطقت كنت المناجي**، إلى قوله: «**إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**»، وبقوله: **إن قصصت حديثًا إنما هي قصت**، إلى قوله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: الآيتان 3، 4] من أعلى مراتب الوحي، وهو إخبار تلك الحضرة بلا واسطة عمّا في نفسها لنفسها، أو من مقام ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: الآية 6]، أي بما يدعوه إليه.

فقد رُفِعَتْ تاءُ المُخاطَبِ بَيْنَنا ... وفي رَفْعِها، عن فُرْقَةِ الفَرْقِ، رِفْعَتِي

راعى في رفعت تاء المخاطب بيننا صنعة الإيهام، فإن قوله: رفعت موهم معنيين، **أحدهما**: ضمّة تلك التاء المفتوحة عند الخطاب مع المخاطب، والخطاب

مع المخاطب يقتضي المباينة والتفرقة بينهما، فإذا صدرت مرفوعة أي مضمومة لا يكون مقتضاها إلّا وحدة المخبر عن نفسه.

والمعنى الثاني لقوله: رفعت، أي ارتفعت وانتفت، ومهما انتفت صيغة الخطاب بالكلية لم يبق إلا صيغة المخبر عن نفسه، فإنه قد بيّن فيما تقدم أن الغيبة منتفية عنه، فصيغتها أيضًا تكون مرتفعة بينهما، وقوله: **وفي رفعها**، أي رفع تاء المخاطب رفعتي، أي ارتفاع رتبتي عن فرقة الفرق، أي عن رتبة جماعة مقيّدة بعالم التفرقة أو جماعة تحكم عليها التفرقة وتغلبهم ممن نزل عن رتبة جمعيّتي من الأولياء والأكابر أحيانًا، ومن سائر الخلق دائمًا.

فإن لم يُجَوِّزْ رؤيَةَ اثْنَيْنِ واحدًا حِجاكَ، ولم يُثْبِتْ لِبُعْدِ تَثَبُّتِ
سأجْلو إشاراتٍ، عليكَ، خَفِيَّةً، بها كعباراتٍ، لديْكَ، جَلِيَّةِ

الحجى: العقل إمّا لثباته في إثبات المعاني والقيام بشرائط إدراكها من قولهم: حجيت بالمكان أقمت به، وأما لسوقه المعاني والفكر إلى الصواب والظهور على ما هي عليه من قولهم: حجت الريح السفينة، أي ساقها **والتثبّت**: الثبات على القيام بشرائط صحة فهم الشيء وإدراكه، وعلى ترك الإقدام على نفي الشيء وإثباته قبل ظهوريّته فيه **وأجلو** من جلوة العروس، أي كشفها وفاعل يثبت **حجاك** ومفعوله محذوف، وهو رؤية اثنين واحدًا، واللام لام العلّة متعلّقة بلم يثبت، والبيت الأوّل جملة شرطية جوابها البيت الثاني، وعليك متعلقة بخفية، **والباء في بها** متعلقة بإشارات، **والضمير** يرجع إلى الرؤية، والتقدير سأكشف وأظهر لك إشارات بتلك الرؤية التي كانت خفيّة عليك، وهي أي تلك الإشارات تصير لديك الآن كعبارات جليّة ظاهرة معناها.

وأُعرِبُ عنها، مُغرِبًا، حيثُ لاتَ حيـ ـنَ لَبْسٍ، بتَبْيانَيْ سَماعٍ ورؤيةِ

أعرب: أفصح عن تلك الرؤية، **مغربًا**: آتيًا بأمر غريب، وهو حال من أعرب، ولات حين حرف لا فيها هي النافية للجنس زيدت عليها التاء كما في تمّت ورنت وخصّت بها بنفي الأحيان، **وحين**: منصوب بحرف النفي؛ كأنه قال: لا حين ليس لك، وهذا قول الفراء، وقال الأخفش: إنما نصب حين بفعل مضمر، أي لا أرى حين لبس، وقوله: **بتبياني سماع ورؤية**: أراد بالسماع سماع

الكلام من فم المتبوعة الآتي ذكرها، وبالرؤية رؤية المتبوع، وصدور الكلام من فمها.

وأُثْبِتُ بالبُرهانِ قَوليَ، ضاربًا مثالَ مُحِقٍّ، والحقيقةُ عُمْدتي

العمدة: كل ما يعتمد عليه من مال وغيره، والجمع عمد بوزن صرد، **ومحق**: صفة لموصوف محذوف، أي مثال رجل ضارب محق، وقوله: **والحقيقة عمدتي**، أي حضرة الحقيقة والجمعية التي تحقّقت بها، وهي منشأ العلوم الصحيحة المصونة عن الغلط والخطأ والتغيّر والتبدّل بموجب ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ﴾ [قٓ: الآية 29]، فهي عمدة كل ما أبيّنه وأقرّره، فيكون محفوظًا مصونًا عن الخطأ والخلل والسهو والزَّلَل.

وتقدير مناله: أن المتبوعة التي تبعها الجنّ حتى غلب عليها بواسطة تغيّر مزاجها وغلبة المادة السوداوية عليها بحيث تصير مصروعة مبتلاة بعلة الصرع، وبنسبة تلك المغلوبية عن علّة الصرع غلب الجني عليها وصار يغشاها ويغلب بصفاته وخواصه على هذه المتبوعة المصروعة وعلى صفاتها وخواصها بحيث تتعطّل صفات المصروعة، ويظهر الجني بصفاته من صورة هذه المصروعة في حال تلك الغلبة حتى أن الجني يظهر لك بصفة كلامه على لسان هذه المتبوعة بلغة لا تعرفها المتبوعة المصروعة أصلاً، مثل تكلمه بلغة العربية أو التركية على لسان هذه المصروعة التي لا تعرف سوى اللغة العجمية مثلاً، ولا تفهم من اللّغات سواها أصلاً ورأسًا، ويخبرك هذا الجني على لسانها بأُمور وكوائن ومواضع وأشخاص أنت متيقّن بأنه لا تدري المصروعة المتبوعة شيئًا منها.

ولهذا الجني بحكم لطافة نشأته وشفوف حجبه وعبور الكوائن في تنزّلها إلى النشأة الترابية على نشأته النارية عبور على تلك الكوائن، فيخبرك بها على لسان المتبوعة، وتظهر كما أخبرك تلك الكوائن بعد ذلك، فتعلم أنت يقينًا بحكم الأسباب والمقدّمات أن المتكلّم حالتئذ بلغة عربية أو تركية لا تعرفها المتبوعة على لسان المتبوعة غير المتبوعة، وإلّا لما تكلّمت إلّا باللغة العجمية التي هي لغتها قد اتّحد ذلك الغير مع هذه المتبوعة على معنى غلبته وقهره بصفاته وخواصّه على المتبوعة وصفاتها، ويظهر هو بصفاته من حيث تعيّنها وتشخّصها، وهذا المثال برهان واضح على صحة ما ادّعيناه؛ لأن من المعلوم يقينًا بلا ريبة أن الجني

والمتبوعة متساويان في الخلقية والإمكان والموجودية ومتغايران في التعيّن والتشخّص والنشأة وأكثر الصفات والخواص وليس وجود واحد منهما أصلاً لوجود الآخر ولا غالبًا بأوصافه على الآخر وعلى أوصافه، وليس شيء منهما محتاجًا إلى الآخر في البقاء والكون ونحو ذلك، فإذا كان جائزًا وواقعًا أن يظهر شخصان على ما وصفنا من عدم كون وجود أحدهما فرعًا لوجود الآخر وعدم احتياج أحدهما إلى الآخر ونحو ذلك بصورة الوحدة في نظرك وحسّك بسبب غلبة صفات أحدهما وقهرها بالعرض على صفات الآخر، حتى تحكم أنت بارتفاع حكم التميّز والبينونة بينهما، فأولى وأحرى بأن يكون الوجود المطلق الواحد الذي هو أصل لكل ما يسمّى وجودًا متعيّنًا ومقيّدًا، وكل ما هو متعيّن مقيّد هو فرع لذلك المطلق الأصل وشعاع مفاض من نوره، وذلك الأصل مفيض ذلك الشعاع الفرع من أصل نور وجوده يظهر بحكم إطلاقه وأوصاف جلال جماله ويقهر بأصالة صفات كماله أحكام التقيّدات من فرعه المقيّد وجميع صفاته بحيث يضمحلّ الفرع المقيّد بأوصاف تقيّداته الناقصة المحدثة في قهر غلبة بدوّ الوجود المطلق الذي هو عين حضرة قدس الحقّ تعالى بأوصاف قدمه وكماله، ويظهر صفاته من حيثية تشخّص لسان هذا المتعيّن المقيّد، وعينه وأذنه ويده التي هي آثار وجوده وفروعه المندرجة المغلوبة حكمها وفهمها المضاف إليها في سبحات وجهه الكريم، فيظهر الكلام القديم على لسان هذا المحدث، كما ظهر نطق الجنيّ من لسان المتبوعة.

ونحن لا نعني من الاتّحاد إلا قهر القديم بصفات قديمة، وصفات المحدث وإفناءها وظهوره من حيث صفاته القائمة مقامه لا على ما يفهمه الظاهريون أن شخصين مختلفين أو عينين متباينين حقيقة ووجودًا يتّحدان بحيث يصيران شخصًا واحدًا تعالت طائفة الحق عن هذا المذهب السخيف والتوهّم الباطل الذي ما فيه من الحقيّة طائل، فأراد بقوله: **وأثبت بالبرهان قولي ضاربًا مثال محق**، هذا القياس الجليّ، ويذكر هذا المعنى الذي قرّرناه في ثلاثة أبيات.

بِمَتْبوعةٍ، يُنْبيكَ، في الصَّرْعِ، غيرُها على فَمِها في مَسِّها، حيثُ جُنَّتِ

المتبوعة هي التي تبعها الجنّ حالة غلبة علّة الصرع عليها، وإنما لم يذكر بصيغة التذكير لأن غالب ما تقع هذه الواقعة للنساء لقصور في عقلهنّ في أصل الفطرة وتبعهنّ أحكام الوهم الذي ناسب النشأة الجنية، وذكر حقيقة الجنّ ونشأتهم

وأحوالهم قد سبق في الديباجة، وربما يأتي أكثر من ذلك تفصيلاً بعد هذا عند ذكرهم في حديث صاحب لعب الخيال، **والباء في قوله: بمتبوعه، متعلق قوله ضاربًا** مثال محق في البيت الذي سبق.

ومِنْ لُغَةٍ تبدو بِغَيْرِ لسانه، عليهِ براهينُ الأدلّةِ صَحّتِ

عليه، أي: على قولي، **وبغير لسانها**: يعني بغير لغتها، يعني صحة براهين الأدلّة على قولي كما قررنا إنما يظهر عند ما يبدو من لسان المتبوعة كلام بلغة غير لغتها، فإن في غير هذا الوجه ربما يتعمّد ذلك وتتكلم بالكوائن، فيظهر كذلك على سبيل الاتفاق أو بطريق سهم الغيب، ونوع من علم الفأل والزجر والطيرة والكهانة ونحو ذلك، وعند ظهور لغة من لسانها لم تعرفها ولم تعهدها قبل ذلك ولا بعده تنقطع هذه الاحتمالات، ويظهر البرهان على صحة ما ادّعيناه من أمر الاتّحاد على نحو ما قرّرنا لا على نحو ما تفهمه العامة من معناه.

وفي العِلم، حقًّا، أنّ مُبدي غريبِ ما سَمِعتَ سواها وَهْي في الحُسن أبدت

قوله: **وفي العلم حقًّا**، يعني بأن، وثبت في العلم بيانًا وثبوتًا حقًّا، أعني على سبيل الحقيقة بلا شوب مجاز وريبة أن مُظْهِر اللغة العربية بالنسبة إلى المتبوعة التي لا يعرفها إنما هو غير هذه المتبوعة وهو الجنيّ، وفي الحس أبدتها المتبوعة من جهة أنها تبدو بلسانها، فكذلك فيما ادّعيناه تبدو العلوم الإلـٰهيّة والمعارف الحقيقيّة المتعلقة بتلك الحضرة الغريبة بالنسبة إلى هذا العارف الموحد من حيث أنيّته المحدثة إنما تبدو من تلك الحضرة على لسانه، كما أخبر عن ذلك الصادق الصدوق بقوله: **«إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»**[1].

فلو واحدًا أمسَيتَ أصبحتَ واجِدًا منازَلةً، ما قُلتُهُ عن حقيقة

تقديره: فلو أمسيت واحدًا، يعني بظهور وحدة قلبك وعدالته وغلبة حكم وحدته وعدالته على كثرة نفسك وأحكامها وقهره إيّاها وظهور آثار وحدة قلبك قائمًا مقام ظهور آثار كثرة نفسك المغلوبة حينئذ أصبحت واجدًا حقيقة ما قرّرته من أمر الاتّحاد على الوجه المراد، ويكون وجدانك ذلك حينئذ بسبب منازلة حاصلة لك في جلية أمر صحة مسألة الاتّحاد.

(1) سبقت الإشارة إلى هذا الحديث.

واعلم أن السائر إذا أصبح صاحب قلب، ثم بعد ذلك يرجع أحيانًا إلى ظهور آثار نفسه فيه بحكم النشأة البشرية، ووقتًا يغلب عليه حكم التجلّي الحاصل في قلبه وتظهر فيه بأحكامه ووقتًا لا يغلب عليه أحكام النفس ولا أحكام التجلّي، ويكون مع وحدة قلبه فعندما يتوجّه هذا السائر إلى حضرة ربّه ليظهر وينكشف له أمر من الأمور الإلٰهيّة أو الكونية، فينزل ذلك الأمر لقوّة توجّهه في ضمن تجلٍّ رباني، فإن وافاه ذلك التجلّي المتضمّن جلية ذلك الأمر حالة ظهور وصف من آثار نفسه، فيقهره التجلّي ويظهر ذلك الأمر للقلب، فذلك نوع من التدلّي وإن وافاه حالة ظهور وصف سرّه الظاهر في قلبه، وينجلي له الأمر في ضمن ذلك الوصف الربّاني الغالب عليه حالتئذ، فذلك نوع من التداني وإن وافاه مع خلوّ قلبه عن كل وصف إلٰهي أو كوني حتى يظهر التجلّي ويظهر في ضمنه الأمر الذي توجّه لأجله، فذلك نوع من المنازلة فلهذا قال: ذوبان قلبك الوحداني حتى صرت به واحدًا حينئذ وجدت بسبب المنازلة في قلبك جلية مسألة الاتّحاد.

ولكِنْ على الشّرْك الخفيّ عكفْتَ، لو عرَفتَ بنَفسٍ عن هَدي الحقّ ضلّتِ

جواب لو محذوف تقديره: ولكن عكفت على الشرك الخفي بنفس ضالة عن طريق الحق، وأنت غير عارف بذلك لو عرفت لرجعت من الضلال إلى الهدى وصرت موحدًا، **والعكوف**: الإقبال على الشيء وملازمته على سبيل التعظيم له، ولكن إضراب عن إضافة كونه أمسى واحدًا وأصبح واجدًا إلى المسترشد وتنبيه له بأنه عاكف على الشرك الخفيّ، وبهذا الشرك لم تحصل المنازلة المذكورة.

يقول: ما دام شيء من بقايا الكثرة والتقيّدات في نفسك باقيًا لا يظهر من وحدة القلب عين ولا أثر، فلم تفهم من حقيقة الوجود وأنها واحد وهو للحق عزّ وعلا لا شركة لأحد سواه فيها أصلاً، بل تخال أن وجود الحقّ بالحد والحقيقة غير وجود ما سواه، وكل واحد من الوجودين له صفات وأحكام مضافة إليه على حدة بالأصالة، وهذا شرك خفيّ لأنك تقول بوجودين أصليين وتثبت في مقابلة وجود الحقّ وجودًا آخر تضاف إليه آثار وأفعال وصفات، وإنما قلنا: بأن هذا شرك خفيّ غير جليّ لأنك تضيف إيجاد هذا الوجود المضاف إلى سوى الحقّ تعالى وإظهاره إلى الوجود الحق، وأنه لو لم يوجده لكان عدمًا محضًا؛ لهذا لم يضف

إليك الشرك الجلي وأضيف إليك الشرك الخفي، وهذه الإضافة أيضًا تضاف إلى من يعرف أن أصل الوجود واحد وهو للحقّ عزّ وعلا، ووجود ما سواه فرع وشعاع مفاض من ذلك الوجود الواحد الأصل، ولكن أنت ملازم لهذا الشرك الخفي بنفس ضلّت عن هدي معرفة الوجود الحقّ بسبب غلبة أحكام الكثرة والانحرافات عليها، وأنت لا تعرف ذلك لو عرفت لألزمت نفسك الرجوع عن ضلال هذا الشرك بإزالة كل بقية فيها من أحكام الكثرة والانحرافات الخفيّة لتظهر وحدة القلب الكامنة فيها، وحينئذ تتبين حقيقة التوحيد بظهور التجلي الوجودي الوحداني فيه، ويتبدّل الشرك والكفر بالتوحيد الصرف.

وفي حُبّهِ مَن عَزّ توحيدَ حِبّهِ، فبالشّرْكِ يَصلى مِنْهُ نارَ قطيعةِ

عزّ الشيء: حصل في عزاز يصعب الوصول إليه، وقيل: امتنع، وهو المراد هٰهنا، **ويصلّى** على ما ذكره الخليل: صلّى الكافر النار قاسى حرّها، ومن في مِنْه متعلقة بقطيعة، والضمير في مِنْه راجع إلى حبّه، أي محبوبه.

وتقدير البيت: ومن عزّ ولم يوجد في حبّه توحيد محبوبه، أي أنه متوحّد باستحقاق المحبوبية فلا محبوب سواه، فهو يقاسي بهذا الشرك في المحبوبية حرّ نار القطيعة من محبوبه، فإنه إذا أثبت محبوبًا آخر له استحقاق المحبوبية لا بدّ وأن يتطلّع بنسبة الحبّ إليه، وإن كان أدنى تطلّع فبقدر ذلك التطلّع اليسير ينقطع تطلّعه عن محبوبه، فيصطلي أبدًا بنار ذلك المقدار من الانقطاع عن التطلّع بمحبوبه وعن وصله وقربه، وأنت أيها المسترشد ما دام أثر من بقايا أحكام كثرة نفسك باقيًا فيك لا بدّ وأن تكون مبتلى بالشرك الخفيّ بحيث تثبت وجودًا آخر في مقابلة وجود مطلوبك تضاف إليه الآثار، فتلتفت قليلاً إليه وإلى آثاره المعني عن ذلك الالتفات بقوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ﴾ [الجَاثيَة: الآية 23]، وأضلّه الله بذلك الاتّخاذ على علم بأن له إلـٰهًا يستحق الإلـٰهية سوى من اتّخذه الساعة إلـٰهًا، وحينئذ إن لم تعرف بيقين أن الذي اتّخذته هو فانٍ هالك، فترجع من ضلال الالتفات إليه إلى هدى الإعراض عنه والإقبال بكليتك على من علمته إلـٰهًا حقيقيًا ومحبوبًا أصليًا تكون بشركك المذكور تصلى نار القطيعة من حضرة المحبوب الحقيقي، فلم تصل إليها، ولكن إذا عرفت وأفنيت ذلك القدر اليسير من بقايا أحكام كثرة نفسك الخفيّة بحيث تظهر وحدة قلبك وتتجلّى فيه حضرة محبوبك وربّك، وحينئذٍ وحدته توحيدًا على بصيرة، وانتفى عنك أثر إثبات الغير والسوى،

ولكن مع ذلك إذا رجعت بحكم ضرورة النشأة إلى نفسك وحسّك وبان عنك شهود الوحدة، وبان في نظرك شهود الكثرة يظهر لك حينئذ شهود الغير والسوى بحيث تزعم وتدعي أن هذا الغير والسوى ثابت فلم تثبت في مقام التوحيد ما لم تمح عنك إثبات الغير والسوى، وهذه الدقيقة تنبّه عليها في هذا البيت التالي:

وما شانَ هذا الشأنَ منكَ سوى السّوى ودعواهُ، حقًّا، عنك إن تُمْحَ تثبُت

ما شأن: أي ما جعل معيبًا لهذا الشأن، أي الأمر العظيم الذي هو حقيقة التوحيد وشهوده منك، أي من ذاتك سوى السوى، أي إلا الغير ودعواه، أي دعواك إيّاه، والمصدر مضاف إلى المفعول حقًّا، أي ثابتًا على الحقيقة إن تمح عنك، أي دعوى ثبوت الغير تثبت، أي في مقام التوحيد، ويحتمل أن يضاف المصدر إلى الفاعل، وتقدير ذلك ودعوى ذلك الغير، أي بأنه ثابت ثبوتًا حقًّا من باب المصدر المؤكّد لغيره.

يعني: ما نقص، وعيب عنك أمر شهود حقيقة التوحيد إلا شهود الغير والغيرية، والمغايرة بين المطلق والمقيد المضاف ذلك الشهود إلى نفسك وحسّك وعقلك المتّسم كل واحد بسمة الخلقية، فإنهم لم يدركوا الأشياء وأعيانهم أيضًا إلّا متميّزًا بالوجود مستقلًّا بالذات، وأضاف كل واحد منهم إلى نفسه وجودًا مغايرًا لوجود الآخر، ونسبوا إليه صفات وأحوالاً مغايرة للصفات والأحوال المنسوبة إلى الآخر؛ فلا جرم ادّعى كل واحد أن له وجودًا ثابتًا مستقلًّا سوى وجود غيره غير محتاج ولا متعلق بوجود سواه، فلزم من هذا عين الشرك في تحقّق الوجود وعيب ونقص شهود عين التوحيد، فإنه حال الكشف بان له التوحيد، وحال الاحتجاب عرض له هذا الشرك بحكم شهود النفس والعقل والحسّ، فلو انمحى عنه هذا الدعوى أن للغير والغيرية تحققًا وثبوتًا بحكم سراية أثرِ الجمعية من مقام الحقيقة وحضرة جمع الجمع في ظاهرك وباطنك ونفسك وحسّك وعقلك لبان لك أمر التوحيد في كل حال، أعني حال الكشف والحجاب، ولثبت لك تمكن من شهود حقيقة التوحيد على كل حال.

كذا كُنْتُ حينًا، قبلَ أن يُكشف الغطا مـنَ الـلَّبْسِ، لا أنـفَـكُّ عـن ثَـنَـوِيَّـةِ

يقول: وأنا كذلك كنت زمانًا طويلاً قبل أن يكشف لي غطاء التقيّد بتجلٍّ مقيّد من التجلّيات الظاهرية أو الباطنية التي كان غطاء وحجابًا على ظهور أثر

التجلّي الجمعي الذاتي الكمالي الجامع بين وصفي الظهور والبطون ومراتبهما، **لا أنفك**: أي لا أتخلّص عن ثنوية، أي عن إثبات الإثنينية بين المتعيّن والمطلق والتفرقة والجمع، وكان مبدأ إثبات تلك الإثنينية الاحتجاب عن مقام جمع الجمع، والتمكين في التلوين، وعن الشهود المختصّ به وسراية أثره في ظاهري وباطني.

أروحُ بفَقْدٍ، بالشهودِ مؤلِّفي، وأغْدُو بوَجْدٍ، بالوجودِ مُشَتّتي

يقول: كنت أمشي راجعًا من تفرقة الحضور مع نفسي وحسّي، والحالة الحجابية الحاصلة لي بسبب ذلك إلى عالم الكشف وشهود الجمع الوجودي الظاهري، وكنت حالتئذ بسبب فقدي تعيّني وتشخصي وتميّزي بواسطة شهود حضرة الجمع والوحدة أرى ذاتي وحدانيًا مجموعًا، فكنت مؤلف ذاتي، أي جامع تفرّقها بذلك الشهود وفقد التقيد بتعين الوجود، وكنت آتي من ذلك المشهد إلى وجدان وجودي المقيّد بالتعيين والتميز مشتّتًا ذاتي بالحضور مع هذا القيد والتقيّد بعالم التفرقة والتمييز؛ فلا جرم أظن أن عالم التفرقة وما يشمل من التمييزات والتقييدات والمتميّزات والمقيدات غير عالم الجمع وما فيه من ظهور حكم الوحدة وعدم القيد والتقيّد والتعين.

يُفرّقُني لُبّي، التِزامًا، بمَحْضَري، ويَجمعُني سَلْبي، اصْطلامًا، بغيبتي

اللبّ: هو ما زكى من العقل، فجمع بين إدراك الأُمور الدنيوية وعواقبها، وبين إدراك الأُمور الأُخروية وعواقبها؛ ولهذا قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [المائدة: الآية 100]، وقال: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَىٰهُمُ ٱللَّهُ ۖ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمْ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [الزُمَر: الآية 18]، والالتزام هنا بمعنى اللّزوم والملازمة، والمحضر مصدر حضرت مثل الحضور، **والاصطلام**: الاستئصال من صلم أذنه إذا استأصلها، والتزامًا نصب على المفعول له، واصطلامًا على التمييز، **والباء** في قوله: بمحضري، بمعنى مع إن تعلقت بالتزامًا، وللسببية إن تعلقت بِيُفَرِّقُني، **والباء** في قوله: بغيبتي، متعلقة بقوله: يجمعني.

يقول: كان حالي قبل أن أتحقّق بمقام التمكين أنه يوقعني في التفرقة ورؤية التميز والإثنينية فيها لبّي، أي عقلي الذي هو آلة التمييز والحاكم بالإثنينية في المدارك الحسّية من الوجود المضاف المفاض لأجل وقوفي مع حضوري مع عالم

الظاهر ولزومي العقل والحسّ وحكمهما بإثنينية الوجود، وكان يوقعني في الجمعيّة ورؤية الوحدة سلبي ورفع حجب تعيّنات صفاتي وإفناء نسبتي وإضافاتي الذي ذلك السلب والرفع هو عين استئصال هذه الصفات والنّسب والإضافات عن عين الوجود الواحد، وهذا الإيقاع في الجمعية ورؤية عين الوحدة إنما كان بسبب غيبتي عن تعيّني وتقيّدي بالوجود المفاض المضاف، وعن حكم إثنينيته وغيريّته للوجود المطلق المفيض، والله المرشد.

أخال حضيضي الصَّحو والسكر معرجي إليها، ومَحْوِي مُنْتَهى قابِ سَدرتي

أخال: أظنّ، من خلت بمعنى ظننت، والحضيض: قرار الأرض، ويستعمل في كل أمر نازل دون، وهو المراد، **والصحو**: رجوع العقل بعد ذهابه، وقد يستعمل في عدم السكر مطلقًا وهو المراد، **والمعرج**: المصعد، **والمحو**: ذهاب الأثر، **والقاب**: القدر، والسدرة هٰهنا: غاية المقام الذي يقف فيه السالك ولا يتعدّاها مأخوذ من سدرة المنتهى التي ينتهي إليها ويقف عندها أعمال الخلق التي تصحبها نيّة صالحة ولا يتعدّاها.

يقول: وكنت أظنّ قبل هذا أنّ حال صحوي وثبات عقلي وحسّي هو مقام نازل ناقص أتلبّس بها لقصور قابليّتي واستعدادي وحال سكري وغيبتي عن نفسي وحسّي وعقلي وتعيّني وتشخصي هو محل عروجي إلى حضرة محبوبي، وحال محو أثري وعين تعيّني بالكلية هو منتهى قدر مقامي، وحضرة وقوفي التي لا تجاوز ولا ترقّي لي بعد ذلك أبدًا، وذلك بسبب بقيّة أثر من الثنوية فيّ بحيث أحسب عالم الحسّ والعقل وما يظهر فيهما من الوجود المتعيّن المفاض غير حضرة إطلاق الوجود وباطنه وجمعيّته.

فلمّا جلَوْتُ الغَينَ عنّي اجْتَلَيْتُني مُفيقًا، ومنّي العَينُ بالعَين قَرّتِ

جلوت: كشفت، **والغين**: الغطاء من قولهم: غين على كذا، أي غطّى عليه، وقوله: اجتليتني، أي: كشفت ذاتي وحقيقتي الوحدانية لعيني مفيقًا، أي حال إفاقتي، ومني العين يعني القوة الباصرة من ذاتي، قرّت: تنوّرت وسرت بالعين، أي بإدراك الحقيقة من ذاتي.

يقول: هذه الأُمور التي تعرض لي من تلوّنات أحوالي بالحضور والغيبة والصَّحو والسكر ورؤيتي انحطاط مقامي وترقّيه المتعلّقة بتلك التلوّنات كانت

متعرّضة لحالي إلى أن رفعت أحكام الحجابية بالكلّية، وأفنيت جميع الآثار الخفيّة من أنانيتي وكشفت حجاب الجزئية والتقيّد ببعض الأحوال دون البعض، فلما كشفت ذلك الغطاء وأزلت أثر الغيبة والسكر بالتقيّد ببعض الأُمور دون البعض، وأفنيت رؤية الغير والغيرية عن ذاتي حينئذٍ بانت لي وظهرت حقيقة جمعية ذاتي التي جميع ما كنت أحسبها غيرًا هي عينها في الحقيقة في حال إفاقتي عن سكر الأحوال المقيّدة بتعيّني ورؤية الغيرية؛ فلا جرم تنوّرت عين باصرتي الظاهرة وقوّتها المدركة الباطنة بشهود عين جمعيّتي التي هي المعينة، بل هي بحر الأبحر التي تنشأ منها الأبحر السبعة التي لا تتناهى جداولها وقطراتها.

ومِن فاقتي، سُكرًا، غَنيتُ إفاقةً لدى فَرْقي الثَّاني فجَمْعي كوَحْدتي

النائي: البعيد، يحتمل سكرًا أنه منصوب بنزع الخافض، وهو إلى حرف تعدّي الاحتياج **وإفاقة** كذلك بحذف الباء حرف تعدية غنيت، ويحتمل نصبها على المفعول له، وعلى هذا يكون المصدر في فاقتي مضافًا إلى فاعل حذف مفعوله من جارٍ ومجروره **تقديره**: ومن فاقتي لأجل سكري إلى عدم الحضور مع شيء من آثار نفسي وإلى نفي جميع الحظوظ والصفات، وإلى فناء النسب والإضافات كلّها غنيت الآن لحصول إفاقة حاصلة لي، ومن فاقتي سكرًا خبر مبتدأ محذوف تقديره: تخلّصت من احتياجي إلى السكر أو لأجل السكر.

وقوله: **غنيت** بالإفاقة أو لأجلها جملة أخرى مستقلّة مستأنفة، **ولدى فرقي**: ظرف للجملة الثانية، ويحتمل أن يكون من فاقتي متعلّقًا بغنيت، وهو الأوجه، وأراد بالفرق النائي: البعيد عن أفهام أهل المراتب الخلقية المقيّدين بها وبأحكامها، بحيث لم يفهم الكثرة والتفرقة والتميز إلّا مضافة إلى الخلق وأحكام الخلقية أصلاً هذه الرواية، أعني فرقي النائي وجدناها في نسخةٍ قوبلت مع نسخة مقروءة على الناظم مضبوطة وعليها صحّ في هذه الكلمة. وأمّا في غير هذه النسخة **فرقي الثاني**، أي بالنسبة إلى فرقي الحاصل في حال حجابيتي، وهذا أظهر معنى على أن مرجعهما واحد.

المعنى: يقول: لما كان حالي في مقام التلوين أني أرى المتعيّن غير المطلق، وعند سكري وغيبتي أشاهد المطلوب المحبوب، وعند حضوري ورجوعي إلى فهمي أحجب عنه، فكنت أرى عيني محتاجًا إلى السكر ليحصل

بذلك مقصودي ويزول الحجاب عني إلى أن تحقّقت بمقام التمكين وحضرة الجمعية وتنوّرت عين حقيقتي بنوره، وزال توارد أحكام التلوين عني، وتخلّصت من احتياجي بالكلّية إلى السكر أو لأجله غنيت والحالة هذه بالإفاقة أو لأجل الإفاقة الحاصل لي الآن عند تحقّقي بحضرة الجمعية وقرة عيني بتجلّيها، فلا أحتاج بعد هذا إلى سكر وغيبة عن تعيّني ليحصل مقصودي من شهود تلك الحضرة في حال شهودي الآن، وحضوري مع التفرقة النائية البعيدة عن فهم الخلق ورؤيتي هذه التفرقة بالعين القريرة متلبّسًا كل واحد منها بحكم وحدة التجلّي الإلٰهي الجمعي وسراية تلك الوحدة في عين هذه التفرقة، فأشاهد هذه الوحدة في عين كثرة هذه التفرقة، وأرى تلك الكثرة في عين هذه الوحدة؛ فلا جرم صار جمعي لهذه التفرقة في الشهود مثل عين تلك الوحدة، أعني أن في كلتا الرؤيتين يكون المشهود ذاتًا وعينًا واحدًا. وأما رواية **لدى فرقي الثاني**، يعني: كنت شاهدت في ابتداء سلوكي وأوّل أمري وحال حجابيتي هذه التفرقة منصبغًا بحكم الغير والغيرية والخلقية ومحصورًا في ذلك الحكم شاهدًا ومشهودًا، وفي هذا الشهود الثاني في هذا المرجع من حضرة الجمع متمكّنًا في مقام التمكين في التلوين منصبغًا بحكم هذا الشهود الجمعي والتمكين أشاهد الوحدة والكثرة بهذه الجمعية عينًا واحدًا، فغنيت عن الاحتياج إلى غيبتي عن التفرقة، وسمّى بعض الأكابر هذا المقام مقام التلبيس، يعني تلبيس الواحد نفسه بلباس الكثرة والتفرقة والخلقية، وعرضها على عين المشاهد بهذا الوصف واللّباس.

فجاهِدْ تُشاهدْ فيكَ منكَ، وراءَ ما   وصَفْتُ، سُكونًا عن وُجودِ سَكينة

فيك متعلق بجاهد، **ومنك** بتشاهد، وهذا هو اللفّ والنشر، **ووراء** ظرف لتشاهد منك، وهو صفة لموصوف محذوف تقديره: تشاهد منك شيئًا وراء ما وصفت لك، وفهمته من ذلك لا وراء ما وصفت بحسب مفهومي ومعلومي من ذلك الوصف.

وقوله: **سكونًا** إمّا بدل من ذلك الموصوف، أو عطف بيان، وأراد بالسكون هٰهنا الطمأنينة الحاصلة من مقام التمكين، وقوله: **عن وجود سكينة**، يعني: عن وجود هذا التجلّي الذاتي الجمعي الموجب لهذا السكون بمقام التمكين.

يعني: جاهد نفسك بكسر هواها ورفع جميع صفاتها والتقيّد بشيء من أحوالك والإعراض عن إضافة شيء من أعمالك القلبية والقالبية إليك حتى يخلو ظاهرك وباطنك عن أحكام الغيريّة ورؤيتها، وحينئذ تشاهد من ذاتك شيئًا أعلى وأقوى مما فهمته مما وصفت لك من الأحوال والمقامات، وذلك الشيء إنما يكون سكونًا وطمأنينة في مقام التمكين المذكور حاصلاً لك في شهود الأمر على ما هو عليه لا يتطرّق إليه اضطراب من شبهة أبدًا، وذلك السكون إنما يكون صادرًا عن التجلّي الذاتي الجمعي المظهر كل شيء على ما هو عليه، فيكون هذا التجلّي بهذا الاعتبار سكينة يسكن السائر به عن اضطراب تطرّق الشبهات إليه.

فمِنْ بعدما جاهدتُ شاهدتُ مَشْهَدي وهـادِيّ لـي إيَّـايَ، بـل بـيَ قُـدْوَتـي

قوله: لي، بمعنى إلى، وإياي مفعول ثاني لشاهدت، ومفعوله الأول مشهدي، وبل إضراب سنبين في تقرير المعنى متعلّقه، والقدوة بضم القاف: الاقتداء، وبكسرها: اسم للمقتدي.

يعني: لما كان لصاحب هذا المقام أحوال وتارات، فتارة يقع نظره أولاً على الوحدة، وفي عين ذلك يقع نظره على تلبّسها بصور الكثرة والتفرقة، وتارة يقع نظره على أثر التفرقة ويشاهد فيه عين الوحدة، فعلى هذا مرة يقع نظره على وصف هدايته ويرى المهتدي والهادي عينًا واحدًا هو عين ذاته، ومرّة يرى أولاً وصف اقتدائه، ويرى في ذلك أن مقتداه عينه، ووقتًا يرى وصف وقوفه في مقام الاستغراق في لجّة العرفان الذي كان الوقوف بعرفات صورة ذلك الوصف وأثره، وحينئذ يرى الموقف والواقف عين ذاته، وتارة يرى وصف توجّهه وطلبه المزيد في فنون السير في الله، وحالتئذ يرى المتوجّه إليه والمطلوب هو عينه، وطورًا يرى وصف مناجاته الذي كانت الصلاة صورة ذلك الوصف، ووقتئذ يشاهد الكعبة صورة حضرة من حضراته؛ لا جرم متعلق الإضراب في لفظتي: بل ولا بل إنما يكون منتهى شهود تلك الأوصاف الذي هو عين التوحيد في ضمن شهود مبدئها بطريق الاستدراك والتنبيه على عدم وقوفه مع شهود الصفة دون شهود الموصوف وانتفاء المغايرة بينهما.

وبي مَوْقِفي، لا بلْ إليَّ تَوَجُّهي، كذاكَ صَلاتي لي، ومِنّي كَعْبتي

معناه قد ذكر.

تنبيـــه:

ولما ذكر التحقّق بحضرة الجمعية والكمال ومقام التمكين في تلوين الأحوال الآن رجع إلى لسان الإرشاد لأهل القابلية والاستعداد على وفق ما أشار إليه أستاذ القوم بقوله: النهاية هو الرجوع إلى البداية من خلت بعض مفهوماته. يعني لأجل تكميل توابعه الخارجية التي هي حقائق المريدين، لا لتكميل توابعه المتّصلة به، وقبلة مخاطبته في ذلك صحبة من الفتية الذين وقفوا مع شهود أثر من التجلّي الفعلي من حيث مظهر معيّن وصورة مقيّدة صار حسنه الصوري مجلى لأثر مخصوص من التجلّي الفعلي، وتقيّد حبهم بذلك المظهر المعين بحيث فتنوا بحسبهم وأعجبوا بنفسهم بذلك اليسير من أثر الشهود الفعلي، وتوقفوا في ذلك المقام وأمسى أمرهم وشأن سيرهم موقوفًا على استتار فعل المحبوب الحقيقي بصورة حسن ذلك المظهر المعين، وذلك الاستتار إنما هو موجب لتغرير من تقيد به وبحبه حتى ظنّه غاية المطلوب، وأمسك عن طلب ما وراءه؛ لهذا أضيف ذلك الاستتار إلى الغرة في البيت الثاني، فخاطب كل واحد منهم بصورة الإرشاد، ونبّهه على ما هو المطلوب منه والمراد.

فلَا تَكُ مَفْتُونًا بحُسْنِكَ، مُعْجبًا بِنَفْسِكَ، مَوْقوفًا على لَبْسِ غِرّة

مفتونًا معرضًا لبلية الحب المقيّد بالصورة المحسوسة **معجبًا بنفسك** المتلبّسة بقطع بعض العلائق المختلفة تعلّقًا واحِدًا وإعراضها عن كثير من أغراضها وتركها فنونًا من مراداتها وحظوظها، ومع ذلك يكون جميع ما عملتها وأعرضت عنها **موقوفة على** حجاب صورة حسنة حسّية موجبة لتغريرها إيّاك، حتى أثرت الأثر من الجمال المعرض للتغيّر والزوال على العين الذي هو منبع البقاء والكمال.

وفارِقْ ضَلالَ الفَرْق فالجَمْعُ مُنتِجٌ هُدى فِرْقَةٍ، بالاتّحادِ تَحَدّت

تحدّت، أي: تعرّضت وتصدّت لأمر بحيث يمنعه ذلك عن التعرّض لغيره، وبقوله: **ضلال الفرق** يشير إلى أن ما أنا فيه من الفرق الثاني هو عين الهداية لرؤية الجميع في كل واحد من التفرقة، فكل واحد من أفراد الفرق يهدي إلى التوحيد والجمعية، وغير هذا الفرق ضلال بالنسبة إليه؛ لأنه يوجب تفرقة الخاطر وتفرّق الهم لتعرض كل هيئة منه للتغيير والزوال، فقوله: **فارق ضلال الفرق**، يعني: كل تعلق بأمر سوى الحضرة المحبوبية هو موجب لضلالتك عمّا هو

مهمك ومستلزم تفرّق خاطرك وتشتّت همّك عما يهمك من ضرورة وقتك، وهذا التعلق بالصور الحسّية أغلظها حجابية وأشدّها منعًا عن الشروع والاشتغال بذكرك وفكرك في مهمات سيرك وسلوكك، ففارق هذه الضلالة وتوجّه إلى جمع همّك على مهمات أمر رفع حجبك، فإن جمع الهم على طلب ما هو الأهم منتج سلوك الرشاد الذي سلكه قوم من أهل الجدّ والاجتهاد الذين تعرّضوا للتحقّق بمقام الاتحاد.

قلت: وقد كان شيخي وقدوتي الشيخ نجيب الدين علي بن برغش الشيرازي رضي الله عنه تمثل في غلظ حجابية التعلق بالصور الحسنة الحسّية مثالاً مطابقًا، ويقول قطع عشرين طاقة من خيط ومن حبل فردًا فردًا أسهل من قطعها مجموعة، فالتعلّق الحبّي بالصور الجميلة، وإن كان يقطع التعلقات الجزئية من الآمال والأماني، ولكن قطع تلك التعلقات بقوة داعية السلوك أسهل من قطع هذا التعلق بكثير لكونه جامعًا تفرقة تلك التعلقات السوائية.

وصرّحْ بإطْلاقِ الجَمالِ ولا تَقُلْ بتَقْيِيدِهِ، مَيْلًا لِزُخْرُفِ زِينَةِ

يقال: فلان قال بكذا إذا اعتقده ومال إليه، **والزخرف**: الزينة المموّهة.

يقول: لا تعتقد تقيّد الجمال المطلق ولا تمل إلى تعينه وتقيّده بهيئة معنوية وصورة مزيّنة بزينة حسن مموّه ظاهرها معجب وباطنها مكرب لتعرّضه للزوال ووقوعه في معرض التغيّر والانتقال، وصرّح بالقول والاعتقاد بأن الجمال المطلق ثابت كامن في هذه التقيّدات، ولن يوصل إليه إلّا بعد التعدّي عن هذه التقيّدات والإعراض عنها بالكلّية ورفع حجب القيود والتعلّق بها من جميع الوجوه، فإن ما عدا الجمال المطلق المضاف إلى حضرة المحبوب المطلق حسنة عارية مفاض منه، وكل عارية لا بدّ مردودة زائلة من يد المستعير، وراجعة إلى المعير.

فكُلّ مَليحٍ، حُسنُهُ، مِنْ جَمالِها، مُعارٌ لهُ، أو حُسْنُ كلّ مَليحةِ

قد ذكرنا غير مرة أن جمال تلك الحضرة إنما هو كمال ظهور الوجود بوصف الملائمة مفيضًا كان أو مفاضًا من غير تقييده بالإضافة إلى غير، فإذا أضيف صار مقيّدًا خارجًا عن إطلاقه، وكل ما أضيف من ذلك الوجود المفاض إلى شيء كانت الإضافة طارئة على المطلق، وعارية ذلك الوجود المقيّد بالإضافة عند ذلك الشيء راجعًا إلى أصله الذي تعيّن منه بموجب ﴿كُلٌّ إِلَيْنَا

رَٰجِعُونَ﴾ [الأنبياء: الآية 93]، وبحكم ﴿ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾﴾ [الفرقان: الآية 46]، وبأمر ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾ [النساء: الآية 58]، ولمّا كان الحسن وصفًا من أوصاف الوجود وهو ظهوره بصورة الملاءمة وكل وصف فهو تابع للموصوف والأمر في الأصل الموصوف قد تبيّن، فكان حكم الوصف كذلك؛ فلا جرم صحّ وبأن قوله: **فكل مليح حسنه من جمالها معار له، أو حسن كل مليحة،** فالفاء في أول البيت للتسبّب، **يعني**: لما كان حسن كل مليح ومليحة معارًا لهما من الجمال المطلق الذي هو للحضرة المحبوبية، فصرّح بالتعلق بالأصل ولا تمل إلى التقيّدات التي هي فروعه العارية كونها وحقيقتها منه الزائلة عنها بحكم الردّ إلى أصلها، ثم استدرك وقال: هذا الذي حذّرتك عن تقييد الجمال المطلق إنما كان لأجل أن لا تقف مع المقيد، وتشتغل بذلك عن شهود المطلق في هذه النشأة، وإلّا فكل من ظهر بوصف العشق لصورة مقيّدة كان في الحقيقة تعلّقه بتلك الحضرة، فإن المطلق كامن في المقيّد، وهو أحد تنوّعات ظهور المطلق، ولكن المقيّدون بالقيد حجبوا بالوصف عن الموصوف، وبالمقيّد عن المطلق.

بها قَيْسُ لُبْنى هامَ، بل كلّ عاشق، كَمجنون لَيلى، أو كُثَيرِ عَزَّة

فكُلٌّ صَبا منهُمْ إلى وَصْفِ لَبْسِها، بصورةِ حُسنٍ، لاحَ في حُسنِ صورة

كل من ظهر بوصف الميل والهيمان مثل قيس بن ذريح الذي هام بلبنى ومجنون بني عامر عاشق ليلى العامرية، وكثيّر الذي اشتهر بحبّ عزّة كان متعلق ميله وحبّه تلك الحضرة المحبوبية وإطلاق جمالها في الحقيقة، فكل واحد من المذكورين مال واشتاق إلى وصف ستر جمالها المطلق وتلبّسه بلباس صورة ذلك الحسن الكامل المطلق الذي لا يقابله قبح أصلاً، وهو بهذا الاعتبار أجل من فهم الخلق إيّاه، وتلك الصورة التي تلبس حسنها المطلق بها إنما هي الهيئة الاجتماعية من إضافة الوجود المفاض، ومن أحكام حقيقة الممكن وصورة معلوميّته لاح، وظهر ذلك الحسن المطلق بواسطة تلك الصورة الخلقية من حسن مقيّد مضاف إلى صورة حسنة حسّية، وكان ذلك الحسن المطلق باطنًا ساريًا وصورته ظاهرة مثل ما يلوح المعنى الباطن في اللفظ والساري فيه من صورة اللفظ بلا توهم حلول ومماسة، فافهم منصفًا.

وما ذاكَ إلّا أنْ بدَتْ بمَظاهِرٍ، فظَنُّوا سِواها، وهي فيها تجَلَّتِ

يقول: وليس ذلك الذي قلت من وصف لبس جمالها المطلق بصورة التعيّن والإضافة وظهوره في حسن صورة حسّية، إلا أنها أفاضت من عين وجودها الظاهر الذي هو جمالها المطلق شعاعًا وفيضًا معينًا وإضافته إلى بعض صور نسب واحدتها المسمّاة بصور معلومية الشيء في علمها الأزلي التي جعلت تلك الصور مظاهر نسب باطن وجودها، وأطلقت عليه اسم الغير والخلق؛ كالروح والملك والعرش والكرسي والسماوات والعناصر والمركبات معدنًا ونباتًا وحيوانًا وإنسانًا وبدت بجمالها المطلق من وراء ستائر هذه المظاهر، وكل من كان مقيّدًا بأحكام المراتب الخلقية والغيرية اقتصر إدراكه وفهمه على حكم الخلقية والغيرية من هذه المظاهر والصور، ولم يتجاوز إلى شهود جماله المطلق الذي هو باطن هذه المظاهر مثل بطون المعنى في اللفظ من غير تشبيه ولا تمثيل، وكل من أطلق من وثاق التقيّد بأحكام الخلقية وآثار مراتبها شهد ذلك الجمال المطلق؛ فلا جرم لما كان حال هؤلاء العشّاق المذكورين التقيّد بأحكام المراتب الخلقية حين لاح جمالها المطلق من خلف ستائر هذه الصور الحسنة الحسّية، مثل صورة لبنى وليلى وعزّة وأمثالها ظنّوا أن الظاهر بتلك المظاهر غير تلك الحضرة في حال تجلّيها الظاهري في حقائق هذه المظاهر وبدوّها بوساطتها في عالم الحسّ لنفسها، ولمن يستعد لفهمها وإدراكها واختفائها بها لمن لا يستعد لشهودها.

بدَتْ باحْتِجابٍ، واخْتَفَتْ بمَظاهر على صِبَغِ التَّلْوينِ في كلّ بَرزَةِ

يقول: بدت حضرة المحبوب بجمالها المطلق في عالم الحسّ والخلق لنفسها من حيث بعض مظاهر كمالها، ولكل عاشق مستعدّ بفقره، ولكن بواسطة تلبّسها بلباس الصور الحسّية واحتجابها بذلك اللباس عن كل نظر مقصود إدراكه على عالم الحسّ، فكان ظهورها في هذا العالم الحسّي باحتجاب، واختفت بهذه المظاهر الظاهرة عن أعين الأغيار الذين يرون ويعدون هذه المظاهر أغيارًا ليتبيّن شرف رتبة العشاق المحقّين المحقّقين الذين أفنوا جميع آثار الغيرية عن ذواتهم على من سواهم، وهذا الظهور في عالم الحسّ بوساطة الاحتجاب، وإنما كان بصبغ وألوان وأشكال متنوّعة يقتضيها عالم التكوين المحوّل للصور والأحوال والصفات والمبدّل بعضها ببعض إفناءً وإنشاءً وموتًا وحياةً وعزًّا وذلًّا وحبًّا وبغضًا، ففي كل برزة من برزاتها وبدوة من بدواتها تظهر لكل عاشق بلون مخصوص

وشكل وهيئة من الحسّ المقيّد بوصف معين غير اللّون والهيئة والوصف الذي يبدو ويظهر لمن قبله من العشّاق.

فـفـي الـنّـشـأةِ الأُولـى تَـراءَتْ لآدَمٍ بـمَـظْـهَـرِ حَـوّا، قـبـل حُـكـم الأُمـومـة
فـهـامَ بـهـا، كَـيْـمـا يـكـونَ بـهِ أبـا، ويَـظْـهَـرَ بـالـزَّوْجَـيْـنِ حُـكـم الـبُـنـوَّة

النشيء والنشأة: إحداث الشيء وتربيته، والإنشاء: الإيجاد، **والترائي**: التقابل بالظهور بحيث يتمكّن كل واحد من المتقابلين من رؤية مقابله.

يقول: ففي مبدأ إحداث الصور الإنسانية التي تصلح أن تكون مظاهر كمال الحضرة المحبوبية ووسائط إدراكها في عالم الحسّ، بل وسائل إدراك ظهوراتها بصور الخلقية في مراتبها، بل في المراتب الحقيّة أيضًا تقابلت حضرة المحبوب بالظهور لآدم عليه السلام بمظهر حواء، أعني بواسطة صورتها الحسّية حتى مال آدم عليه السلام بالمحبّة والشوق إليها قبل ظهور حكم الأُمومة، يعني قبل علمه بأن تكون حوّاء أُمًّا وأصلاً لظهور أولادهما، يعني ميله بوصف المحبة والأنس لم تكن للشهوة الطبيعية، بل كان لحكم مناسبة صفاتية معلولة بعلّة التوالد والتناسل ليكون بها أبًا لأولاده بوساطتها ويظهر سرّ الأبوة والبنوّة بهما، وإن لم يعلم آدم عليه السلام هذه الأسرار والعلل المودعة في ميله إليها على التفصيل، وكان هو في ذلك الميل مغلوبًا مسلوب الاختيار في نفس الأمر.

وكـانَ ابـتـدا حُـبِّ الـمَـظـاهِـرِ بَـعْـضَـهـا لـبَـعْـضٍ، ولا ضِـدٌّ يُـصَـدّ بِـبَـغْـضَـةِ

يقول: وكان حبّ آدم حوّاء مبدأ حب المظاهر بعضها لبعض، يعني قبل تعيّن صورة آدم وحوّاء لم يكن للحبّ الحقيقي ظهور البتّة من حيث الصور الروحانية والمثالية والعنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية؛ لأن المحبّة الحقيقية في الأصل المعبّر بأحببت ما ظهرت إلّا من حيث الحقيقة الجمعيّة المكني عنها بالكنز المخفيّ الذي يجمع فنون النفائس، وما كان متعلّقها إلا كمال معرفة عين المحبّ من حيث جمعيّته الذاتية له، ومعلوم أن الجمعية بالفعل لا تعرف إلّا بالجمعية بالفعل على وفق قاعدة لا يعرف الشيء بغيره من حيث ما يغايره.

ومبدأ تحقّق الجمعية بالفعل جميع الأسماء والصفات الإلـٰهيّة والكونية وقبول ظهور آثار الأسماء والصفات جميعها فيه بالفعل جملةً وتفصيلاً لم يكن إلّا صورة

آدم عليه السلام، فإن ما عدا صورته لم يكن إلا مظهر اسم معين ووصف مخصوص وأثر متميّز كان الغالب عليه حكم ذلك الاسم والوصف نحو الظاهر والباطن ومثلهما صورةً أو معنى، فلم يكن قابلاً حقيقيًا لجمعية جميعها بالفعل وللتوحيد اللازم لهذه الجمعية بالفعل، ولحقيقة المعرفة المبني ظهورها على الجمعية والحقيقة المحبّة المتعلقة بهما، وللتكليف التابع للمعرفة والتوحيد ومبادىء حكم المحبة إلّا صورة آدم عليه السلام، وإليه الإشارة بقوله: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾ [الأحزَاب: الآية 72]، أي المعرفة الحقيقية والمحبة والجمعية على السمٰوات، يعني: والله أعلم على ما علا من الكون والأرض، يعني على ما سفل والجبال، يعني وما بينهما ﴿فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا﴾ [الأحزَاب: الآية 72] لنقص في قابلية قبولها ﴿وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا﴾ [الأحزَاب: الآية 72] لإحساس بحكم الفطرة الأصلية بميلها إلى حكم أحد الطرفين اليمين والشمال، أو قل إلى حكم الوحدة والكثرة أو الوجوب والإمكان أو الظهور والبطون، ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزَاب: الآية 72] ـ يعني آدم عليه السلام ـ لجمعية حقيقته ومرتبته ومعناه بين جميع الحقائق والمراتب والمعاني وجمعية صورته جميع الصور ومراتبها وتتميمه دائرة الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية، ولكن لما فاتته هذه الدقيقة من العلم الحقيق به حال إقدامه على قبول الأمانة أن فروع صورته وأجزائها التفصيلية الظاهرين منها على هيئتها في غاية الكثرة، ولم يكن لأكثرهم صلاحية الخروج عن عهدة ردّ الأمانة التي قبلها هو بكمال قابليته ووقوع حقيقته واستعداده في حاق الوسطية بين الأطراف لأجل ميل أكثر فروعه الظاهرين بمحض صورته التخطيطية إلى طرف من تلك الوسطية لقصور قابليّاتهم وميل حقائقهم واستعداداتهم عن عين تلك الوسطية، وبحكم مشابهتهم إياه بالصورة المنبئية عن جمعيته، وبمقتضى فرعيتهم له كانوا داخلين في معرض قبول الأمانة عاجزين عن ردّها كما ينبغي عند المطالبة بذلك واقعين في ورطة العذاب والعقاب للقصور والتقصير في ردّ الأمانة، فكان آدم عليه السلام بفوته هذه الدقيقة من العلم سمّي جهولاً، وبإقدامه على حمل الأمانة بما تضمّنت صورته من الفروع والأجزاء والتفاصيل بلا استثناء، بعضهم كان ظلومًا على نفسه من حيث بعض فروعه وأجزائه، وكان في نفس الأمر علّة جهوليّته وظلوميّته حكمة تمييز حكم القبضتين، وردّ أهل كل واحد إليه على ما قال عزّ من قائل: ﴿لِّيُعَذِّبَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْمُشْرِكِينَ وَٱلْمُشْرِكَٰتِ وَيَتُوبَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [الأحزَاب: الآية 73].

ولمّا كان مرجع الجميع حضرة اسم الله لكن أهل قبضة الشمال مرجعهم إليها بوساطة ستر بعض سدنتها، التي هي القهار والمنتقم وشديد العقاب والجبار إياهم في كنفها، وبعض أصحاب اليمين كانوا مخصوصين بالرحمة الاختصاصية فيوصلهم بها إلى الحضرة الرحيمية الذاتية بلا واسطة سادن من سدنة اسم الرحيم، كالغفار والغفور والحليم والعفو والرؤوف ونحوها، وبعضهم مختصّين بأثر من حكم الأسماء التي هي الوسائط؛ لا جرم قسمهم في الذكر على قسمين ورتّب أمر رجوعهم إليه على اسمين، **أحدهما** ما له ستر الوساطة وهو الغفور، **والثاني**: ما له رفع الحجابية والستر وهو الرحيم، فقال: ﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا﴾ [النساء: الآية 96] وغيرها، يعني يدخل من يشاء منهم في ستر اسم معيّن من أسمائه الحسنى، رحيمًا يعني يرحم ويوصل من يشاء منهم إلى رحمته الذاتية بلا حجاب وستر من حكم أسمائه وصفاته العليّة.

وقوله: **ولا ضدّ يُصَدّ ببغضة**، يعني بلا منع ضدّ من الواشي واللّائم ظاهر في الصورة بينهما يمنع في الظاهر إيّاهما من ظهور أثر الحبّ فيهما بإظهار أثر العداوة بينهما؛ لأن حكم الجزئية والكلية والفرعية والأصلية الموجب للميل والحب بينهما ظاهر محسوس، وأثر الملامة والوشاية من نفس وشيطان المستلزم للبغض والعداوة باطن ومتوهّم، فكان مغلوبًا في الابتداء على أن أثرهما قد ظهر بالتفرّق بينهما، لكن مدة يسيرة لا عن عداوة وبغض حصل بينهما، فحكم بينهما بل ذلك إنما كان لحكمة توقف الأمر المطلوب الذي هو تمام المعرفة وكمال الاستجلاء على ذلك التفرّق.

وما برِحَتْ تَبْدو وتَخْفَى، لِعلَّةٍ، على حَسَبِ الأوقاتِ، في كلّ حقْبَةِ

وما برحت: ما زالت من برح ذهب في البراح، وهو المكان المتّسع الذي لا بناء فيه، وخصّ ما برح وما زال للإثبات؛ لأن برح وزال اقتضى معنى النفي، وما ولا للنفي والنفيان يحصل من اجتماعهما الإثبات والحقّية على الصحيح مدة من زمان مبهمة.

يقول: قد ذكرنا أن الحبّ حكم المناسبة، وأن أحكام المناسبات منحصرة في خمسة أقسام راجعة إلى قسمين: ذاتية وصفاتية، وذلك عند التنبيه على وجه حصرها ورجوعها في الديباجة، وأن محل ظهور أصلها وأقسامها لم يكن إلّا

الصورة الإنسانية، وهي ـ أعني الصورة الإنسانية ـ أيضًا صنفان:

صنف كامل المضاهاة تامّ المحاكاة لحضرة الجمعية الكمالية وحقيقة الوسطية، بحيث لا يغلب فيه أثر أحد الطرفين على الآخر، وذلك صورة الإنسان الكامل وأُولي العزم من الرسل وقطب الأقطاب، وهذه الصورة بمعناها وسرّها هي محل ظهور المناسبة والمحبة الذاتية لا غير، ومتعلّق محبّته عين ذاته من حيث زوال جميع آثار الممايزة والتكثّر عنها.

والصنف الثاني على ضروب طبقاته هو محل المناسبة والمحبة الصفاتية، وذلك أيضًا نوعان: **نوع** هو من ذوي الكشف والتحقيق في سلوك الطريق الذي لا يكون متعلّق حبهم إلّا حضرة المحبوب الحقيقي من حيث بعض أسمائها وصفاتها ومراتبها، ولا يتعلّق حبّهم بسواها من حيث إنهم غير وسوى أصلاً. **والنوع الثاني**: من يكون متعلق حبهم الحسن المقيّد القائم بمظهر معين للجمال المطلق، فيحبون ذلك المظهر الحسن الجميل المعين لكن من حيث يظنونه غير الجمال المطلق، فجميع هذه الأقسام والأصناف والأنواع من الصور الإنسانية كانوا محال ظهور أحكام هذه المناسبات جمعًا وفرادى، ولكن بعضها من حيث شهود الجمال المطلق بلا تقيّد بمظهر أو عدم مظهر، وبعضها من حيث شهود مطلق الجمال، ولكن من وراء ستر رقيق من المظاهر الإلـٰهية الأسمائيّة أو الكونية الروحانية أو المثالية أو الحسّية المتّصفة بصفة الحسن المعنوي أو الروحاني أو الحسّي لكن مع غلبة الظن بأن مشهودهم من الحسن المقيّد الذي هو متعلق حبّهم ليس بغير للجمال المطلق، وبعضها من حيث شهودهم الجمال المطلق لكن يفيد تقيّده وتصوّره بصورة حسن مقيّد مضاف إلى هيئة بشرية مع غلبة ظنهم، بل تيقّنهم بأن هذا الحسن المقيّد المضاف الذي هو متعلق حبّهم غير الجمال المطلق الذي لحضرة المحبوب الحقيقي، بل نظرهم في مبلغ علمهم منقطع في ذلك الشهود والحبّ الصفاتي الظاهر أثره فيهم عن تلك الحضرة وجماله المطلق، لكن من حيث النظر بعين الحقيقة لم تبد لهم بصورة حسنة اللائح من حسن صورة حسنة حسّية إلّا عين تلك الحضرة وجمالها المطلق، وهم في ظهورهم بوصف العشق مفطورون ومجبورون ليتمّ بذلك الظهور بدو أحكام المناسبات من حيث الإفراد، كما كمل بالصنفين السابقين من حيث الجمع تارة، ومن حيث الإفراد مع الجمع أخرى؛ فلا جرم لما بدت حضرة المحبوب بجمالها المطلق من حيث مظهر حواء

ومال إليها آدم عليه السلام بوصف الحبّ وظهر حكم المناسبة الصفاتية المذكورة من حيث الجمع والإفراد كان مبدأ ظهور حكم المناسبة والمحبة الصفاتية من حيث إفراد المظاهر بعضها ببعض، كما كان مبدؤه من حيث الجمع ومن حيث كلا الأمرين بالصنفين السابقين أيضًا، وإنما خصّ هٰهنا ذكر مبدئية ظهوره من حيث الإفراد؛ لأنه قد ذكر في وصف محبّته ومراتبها وأطوارها من حيث الجمع وحده والإفراد والجمع معًا، وربما يذكر شيئًا من ذلك فيما بعد؛ فلا جرم ذكر هٰهنا حكم الإفراد دون غيره لمناسبة المقام.

ثم قال في هذا البيت أن حضرة المحبوب بجمالها المطلق لا تزال ما بين أن تظهر وقتًا من حيث بعض المظاهر الظاهر بصورة الحسن المقيّد لبعض، ويترتّب على ذلك ظهور من ظهرت له بوصف الحبّ الصفاتي، وتخفى وقتًا آخر، فلم يظهر لأحد فيه، وذلك لعلّة لم يذكرها الناظم صريحًا بل أشار إليها إشارة خفيّة بقوله: على حسب الأوقات في كل مدة من الزمان، وتلك العلّة أن حقيقة الحب وحدانية، وهي من ألطف المعاني والحقائق وأدقّها، فتقتضي أن يكون المحل الذي يظهر فيه لطيفًا وحدانيًا نقيًا عن كثرة أحكام التعلّقات والانحرافات والتعويقات شفافة الحجب رقيقتها، ليظهر منه بنسبة الوحدة أو اللّطافة والعدالة ونفوس أكثر الأناسي بمعزل عن هذه الأوصاف، بل متلبّسة بأضدادها بسبب تراكم حجب أحكام التعويقات عليها عند اقتضاء بعض الأسماء الإلٰهيّة من حيث مظاهرها من التشكّلات الفلكية في أدوارها والاتّصالات الكوكبية ونحو ذلك تعيّن تجلٍّ من الوجود ليتنزل ذلك التجلّي بطريق الإمداد، ويعبر على السمٰوات إلى أن يظهر بصورة غذائيتا وله الأبوان، ثم يستحيل نطفة ويستقرّ بعد الاجتماع في الرحم، فيقتضي في أثناء ذلك حكم اسم آخر أقوى تأثيرًا من الأول من حيث مظاهره السماوية بطلان ذلك التعيّن، فيرجع التجلّي إلى أصله بفساد صورة الغذاء وما يصلح غذاء، فيتعوّق حكم ذلك التعيّن الوجودي بصورة ذلك الشخص الإنساني، وربما يقع هذا مرارًا كثيرة لا تحصى بالنسبة إلى بعض الأشخاص، بل أكثرهم، وكل مرّة من التعويق يوجب حجبًا كثيرة مظلمة، ويحدث في الوجود المفاض المضاف إلى ذلك الشخص قيودًا محكمة وتحمله على ملابسة أُمور محسوسة توجب قيدًا وحجابًا إلّا من سبقت له العناية، فلم يتعوّق أصلاً، بل ينزل وجودهم وحداني السير إلى ظهور صورهم الحسّية مثل الأنبياء والأولياء والكاملين ومن

دونهم، فيتعوّق قليلاً فتكون حجبهم شفافة، وذلك بأن يتنزّل الوجود إلى السمٰوات، فتجد تشكّلاتها متناسبة معتدلة، فينصبغ الوجود بحكم العدالة ويصير ذلك سببًا لصدور أفعال منه وأقوال لا يحدث حجابًا، وإن أحدث يكون شفّافًا، وهذا الأمر ـ أعني قلة التعويق ـ ووجدان التشكّلات متناسبة معتدلة تقع في كل مدة زمانية، وإذا وقع تكون حجب نفس ذلك الشخص شفّافة رقيقة، فيصلح أن يكون نفسه وقلبه محلًّا لظهور الحبّ وأثر المناسبة الصفاتية منه، فلهذه العلّة تبدو حضرة المحبوب بجمالها المطلق لمثل هذه الأشخاص على حسب هذه الأوقات التي تقتضي أن يظهر وجوده بتعويق قليل أو بلا تعويق من وراء حجاب هيئة حسنة حسّية، فيصير قلبه محلًّا للحب الصفاتي، وتخفى في كل مدة من الزمان لعدم محل مناسب لقبول ظهورها وقيام الحب الصفاتي بقلبه، فاعلم ذلك.

ويَظْهَرُ لِلعُشَّاقِ في كلّ مَظْهَرِ، من اللَّبْسِ في أشْكالِ حُسنٍ بديعة

اللَّبس: ستر الشيء مصدر، واستعمله هٰهنا بمعنى الاسم وهو ما يستر به، وقيل: **الشكل والمشاكلة** تستعمل في الهيئة والصورة، والبديع فعيل يستعمل تارة بمعنى الفاعل نحو بديع السمٰوات، أي مبدعها على غير مثال سابق، وتارة بمعنى المفعول، نحو قولهم: بئر بديع، أي مبدع جديد، ويستعمل فيما يكون منظره معجبًا مطبوعًا لجدّته، وهو المراد.

يقول: وتظهر حضرة المحبوب بإطلاق جماليتها عند اقتضاء الوقت للعشّاق الذين قلت أو رقّت حجبهم في أصل الفطرة ولطفت قلوبهم ونفوسهم في كل مظهر جميل مما يتستر حسنه المطلق بصورته التي هي الحسن المقيّد، وذلك الظهور بوصف التستّر إنما كان في هيئة من غاية لطفها وملاحتها ومطبوعيّتها وطراوة جدّتها صارت مضافة إلى الحسن المقيّد، وعدّت من جملة خصائصه، بل صارت تلك الهيئات البديعة مجانسة للحسن المطلق، وإضافتها إليها إضافة النوع إلى جنسه، كما قيل: خاتم فضّة.

فـفـي مَـرّةٍ لُبْـنَـى، وأُخْـرى بُـثَـيْـنَـة، وآوِنَــةً تُــدْعــى بــعَــزَّةَ عَــزَّتِ

عزّت: كلمة تنزيه، أي: جلّت وعظمت حضرة المحبوب وجمالها المطلق وامتنعت من أن تتقيّد بهذه المظاهر الجميلة أو تحلّ في صورها، وإنما هذه أسماء ليست وجودها المفاض المضاف إلى حقائق هذه الأسماء، وتنوّعات ظهور جمالها

المطلق في المراتب بحسبها، فمرة سمّيت تلك التنوّعات والتعيّنات الوجودية بلبنى، ومرة أخرى بثينة، وآونة، أي وقتًا بعد وقت تدعى بعزّة، وامتنعت تلك الحضرة بجلال قدسها وعلوّ كبريائها عن التقيّد بشيء، والحلول في شيء منها.

وَلَسْنَ سِواها، لا ولا كُنَّ غَيرَها وما إن لها، في حُسنها، من شَريكةِ

يعني: إذا نظرنا إلى عين الوجود ووحدته، وأن الحسن والجمال وصفه باعتبار وعينه باعتبار، وأن كل وجود مضاف هو من أشعّته وسبحاته وتنوّعات ظهوراته، وأن الإضافة نسبة عدمية لا تحقّق ولا وجود لها في نفسها، وهي طارئة على الوجود الوحداني بحكم المراتب وبحسبها تحكم بأن هذه المظاهر ليست سوى الظاهر، وإن حكمنا بالغيرية قلنا بالشريك في الوجود ووصفه الذي هو الحسن، والشريك منتفٍ من جميع الوجوه، فلا وجود إلّا له، ولا حسن إلّا مضاف إليه، ولا حياة ولا علم ولا إرادة ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا كلام إلّا لتلك الحضرة وإضافتها إلى الأغيار مجازية، فهي تعلم وتريد وتسمع وتبصر وتتكلّم تارة بذاتها بلا واسطة شيء من أوصافها، وتارة من حيث صور نسبها وتعيّنات وجودها المسمّاة غيرًا بالنسبة إلى النظر من حيث بعض مراتب ظهورها، فيخال قاصر النظر والفهم أن الغيرية محقّقة، وإضافة الأوصاف المذكورة إليه إضافة صحيحة محقّقة، مثل ما يخال الناظر في صور اللاعب بالخيال وراء ستارته التي هي مثال المراتب الكونية أن الأفعال الظاهرة من تلك الصور مضافة إليها.

كذاكَ بِحُكمِ الاتّحادِ بحُسنِها، كما لي بَدَتْ، في غيرِها، وتزيّتِ
بَدَوْتُ لها في كُلّ صَبٍّ مُتَيَّمِ، بأيّ بديعِ حُسْنُهُ وبأيّةِ

يقال: تيمه الحسن، أي عبده وحكم عليه وغلب على عقله، **وتزيّت**: ظهرت بهيئة وصورة، وتقدير البيتين **وحاصلهما**: أن المجموع جملة فعلية أولها في بدوت لها، وقوله: كما لي بدت صفة لمصدر بدوت، **وما** في كما مصدرية، أي كما بدوت لها بدوًّا كبدوّها لي في غيرها، وكذاك أيضًا متعلّق ببدوت، وذلك إشارة إلى معنى الاتّحاد المذكور في البيت السابق في قوله: ولسن سواها، والباء في بحسنها يتعلق ببدت، وهي بمعنى مع.

يقول: لمّا تحقّقت بحضرة الجمعية التي هي منشأ جميع تعيّنات الوجود وتنوّعات الظهور، واتّحدت مع حضرة المحبوب من جهة التحقّق بتلك الحضرة

الجمعية بحيث إن كل واحد منا يظهر بكل ما أراد من تلك التعيّنات والتنوّعات، حينئذ كما بدت لي تلك الحضرة المحبوبية بحسنها المطلق على وفق إرادتها التي هي عين إرادتي من حيث بعض صور تنوّعات ظهور حسنها المطلق المسمّاة غيرًا من جهة تقيّدها بأحكام المراتب الكونية، وتصوّرها بهيئة حسنة حسّية بشرية، وسمّى كل واحد من تلك الجهة باسم مخصوص مثل لبنى وليلى وبثينة وغيرها، فكذلك بدوت لتلك الحضرة المحبوبية بحبي المطلق الذي هو عين حبّه المعبّر عنه بأحببت بموجب إرادتي التي هي عين إرادتها من حيث صور تعيّنات حبّي وتنوّعات ظهوره في هيئة كل مشتاق مغلوب تحت أحكام الحب متعلق حبّه وميله بكل رجل بديع الحسن، وكل امرأة مليحة الهيئة من صور تنوّعات ظهور حسنها المطلق.

وَلَيسوا، بغَيْري في الهوَى، لتَقَدّمٍ عليَّ لِسَبْقٍ في الليالي القَديمةِ

أراد بالقديمة هنا التي مضى عليها زمان كثير، لا التي لا أوّل لها، واعلم أنه يذكر هذا البيت في معرض جواب سؤال مقدّر، كأن قائلا يقول: قد قلت أنك ظهرت بصورة العشاق الذين تقدم وجودهم على وجودك، كيف يمكن ذلك؟ فيقول مجيبًا عن هذا السؤال ومستدركًا في تقديره: إن القوم الذين سبقوني بوجود الصورة الحسية والظهور بوصف الحبّ بأزمنة كثيرة وليال قديمة ما كانوا غيري في هواي المطلق الكامل، فإني من حيث تحقّقي بهذه الحضرة الجمعية ووحدة الوجود المطلق والحبّ المطلق والجمال المطلق منشأ جميع التعيّنات الوجودية، بل ومبدأ جميع النسب والإضافات التي منها صور هؤلاء العشّاق وتعيّنات وجودهم المقيّد بالزمان، وليس في هذه الحضرة صباح ولا مساء ولا زمان ولا ماضٍ ولا مستقبل ولا تقدّم ولا تأخّر زماني، بل كنت وجودًا مفيضًا جميع التعيّنات الوجودية المفاضة، فكنت أنا أصل وجودهم وكلّه، وأصل حبّهم والمعين لوقت ظهورهم ولظهورهم والساري بإطلاق وجودي وحبي في تعيّناتهم، والظاهر بهم في المراتب الكونية لمن هو أهل لإدراكي وفهمي ومختفٍ بهم عمّن كان إدراكه وفهمه مقصورًا على الغيريّة.

وما القَوْمُ غَيْري في الهوَى، وإنّما ظَهَرْتُ لهمْ، لِلَبْسٍ، في كل هيئةِ

قوله: **ظهرت بهم للّبس**، يعني: لكي يدركني متلبّسًا بكل هيئة كل من هو أهل وقابل لفهمي وإدراكي مجرّدًا عن الملابس، فيجمع بين الإدراكين، وهذا

المقام الذي تدرك فيه تلك الحضرة في الملابس الكونيّة يسمّى مقام التلبيس، كما ذكرنا.

فـفـي مَـرّةٍ قَـيـسًـا، وأخـرَى كُـثَـيِّـرًا، وآوِنَـةً أبـدو جَـمـيـلَ بُـثَـيْـنَـةِ

يعني: أبدو مرّة قيسًا وكثيرًا وجميلاً، انتصبوا على التمييز.

تجَلَّيتُ فيهمْ ظاهرًا، واحتَجَبْتُ با طِنًا بهم، فاعْجَبْ لِكَشْفٍ بسُترة

حرف الباء في بهم متعلق باحتجبت حرف تعديته يتضمن معنى استترت، أو للسببية.

يقول: تجلّيت في صور هؤلاء العشّاق حال ظهوري لمن أريد بوصف المحبة ليظهر حكم كل واحد واحد من مراتب المناسبات الخمسة المتعلّق بذلك الظهور كمال محبيّتي ومحبوبيتي من حيث تميّز أفراد تعيّنات نوري وتنوّعات ظهوري، واحتجبت واستترت بهم حال بطوني عمّن لا يستعد لفهمي وإدراكي؛ لكون إدراكه مقصورًا على الحسّ والمحسوس والعقل والمعقول، فتعجب لكشفي وظهوري بعين ما كنت مستترًا به - أعني هذه المظاهر المذكورة - وحال الظهور في عين حال البطون بالنسبة إلى المستعدّ وغير المستعد، ورأيت في نسخة مقابلة بنسخة مقروءة على الناظم وعليها خطّة تحلّيت فيهم بالحاء المهملة، ومعناه: تزيّنت بحلية الصورة الحاصلة في وجودهم المفاض المضاف، وظهرت بتلك الحلية بصورة العاشقية، وهذا المعنى يصح لكن المعنى الأول أنسب وأظهر.

وهُـنّ وهُـمْ، لا وَهْـنَ وَهْـمٍ مَـظـاهِـرٌ لـنـا، بـتَـجَـلِّـيـنـا بـحُـبٍّ ونَـضْـرَةِ

الوَهن: الضعف، والنضرة: حسن ورونق وطراوة.

يقول: والمعشوقات اللّاتي ذكرن والعشاق المسمّين وغيرهم أيضًا لا ظنّ ضعف وغلط، أعني في هذا الإخبار الذي أقوله عن شهود ويقين محقّق كلّهم مظاهر لنا، أي لحضرة المحبوب المطلق الحقيقي، ولي من حيث إني محبّها بالحبّ المطلق المتحقّق بحقيقة حضرة الجمعية المذكورة بتجلّينا لذاتنا في المراتب الكونية بواسطة وغير واسطة، ولمن يستعد لإدراكنا أنا بتجلّي حبي المطلق وحضرة محبوبي بتجلّي حسنها الكامل المطلق المبهج.

فكُلّ فَتى حُبٍّ أنا هُوَ، وهيَ حِبْـ ـبُ كلّ فَتًى، والكُلّ أسماءُ لُبْسة

اللّبسة هي تأنيث اللّبس بالكسر، وهو اسم لما يلبس، وقيل: اسم لما يلبس به الكعبة، والهودج خاصّة، وبهذا السبب المذكور في البيت السابق كل صاحب حب يعني كل محبّ أنا هو، وتلك الحضرة محبوب كل فتى محبّ، والكل يعني المحبوبات والمحبّين المذكورين المتميّزين بأشخاصهم وأساميهم أسماء ستر أنفسنا به عن نظر من لا يستعد لفهمنا وإدراكنا.

أسامٍ بها كُنْتُ المُسمّى حَقيقَةً، وكنتُ ليَ البادي بِنَفْسٍ تخَفَّتِ

تخفّت، أي: تستّرت، يعني لما فنيت نفسي وذاتي عن صفاتها وأنيّاتها واستترت بحضرة جمعية تلك الحضرة المحبوبية واتّحدت بحكم ذلك الفناء بجمعية تلك الحضرة وإطلاق جمالها وحبّها، كما تتّحد القطرة بالبحر عند فناء تعيّنها وجزئيّتها بالكلّية عينًا وأثرًا عند استقبال أمواج البحر بإطلاقها إيّاها في توجّه القطرة إليها توجّهًا صحيحًا، بحيث إن كل ما انضاف إلى تلك الحضرة من الإطلاق والجمعية والوحدة والظهور والبطون كان ذلك مضافًا إليّ بحكم ذلك الاتّحاد كان ظهور تلك الحضرة بتعيّنات نور وجودها بصور متنوّعة مسمّى بالعشاق وتارة، وبالمعشوقين أخرى، وكأن تلك الصور صفات تلك الحضرة وأسمائها، ومسمّى الكلّ ليس إلّا تلك الحضرة من وجودها المطلق وجمعيّتها، فكنت أنا من جهة الاتّحاد المذكور ذلك المسمّى بعينه في نظر الحقيقة، فكان المحبّون والمحبوبون والمحبوبات كلّهم مع تنوّعات أشخاصهم وأساميهم أسمائي، أعني تعيّنات وجودي المفاضة، وأنا من حيث إطلاق وجودي وجمالي وحبّي مسمّى الكل وكنت لي الظاهر بحقيقة جمالي وحبّي مطلقًا ومقيّدًا بواسطة وغير واسطة، تارة من حيث جمعية إجمالي، ومرّة من حيث إفراد تفرقة تفعيلي.

وما زِلْتُ إيّاها، وإيّايَ لَمْ تَزَلْ، ولا فَرْقَ، بل ذاتِي لِذاتي أحَبَّتِ

يشير بهذا البيت وبمعناه إلى أصلين، **أحدهما: «كان الله ولا شيء معه»**[1]، **والثاني: «فأحببت أن أعرف»**[1]، فكان لم يزل ولا يزال محبًّا لذاته ونسبها التي هي عينها المندرجة في أحديّتها ومحبوبًا لذاته، وما ثم أثر تفرقة المحبّية والمحبوبية

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

المفهومة لأهل التقيّد بتفرقة أحكام المراتب الكونية، ولمّا كان الناظم متكلّمًا بلسان الجمع أضاف هذا الحكم الثابت لتلك الحضرة إلى نفسه، يعني قوله: **بل ذاتي لذاتي أحبّت**، وهذا سائغ في مذهب أهل الحقيقة، ويشير بقوله: **وما زلت إيّاها** إلى ظاهر الوجود العيني والنظر من تعيّنات نوره وأشعه سبحانه إلى عينه، وأنها دائم الثبوت في ذلك العين باعتبار واحديته، وبالنسبة إلى علمه الأزلي، وهي - أعني أشعة سبحات الوجود الظاهر - التي من جملتها الوجود المضاف إلى هذا المتكلّم ما زالت عين ذلك العين - أعني ظاهر الوجود المطلق العيني - وبقوله: **وإيّاي لم تزل**، يشير إلى باطن الوجود والنظر من عين واحديته إلى شؤونه التي هي نسب واحديته التي منها باطن حقيقة هذا السائر المتكلّم ووجود صورة معلوميّته العلمي الكامن في باطنها وباطن الوجود الذي هو باطن الذّات الأقدس المحبوبي لم تزل عين شؤونها في تلك الحضرة، بلا مغايرة وغيريّة.

وليس معي، في الملك، شيءٌ سِواي، والـ ـمَـعِـيّـةُ لـم تـخـطُـرْ عـلى أَلْمَـعِـيّـةِ

أراد **بالملك** هنا: الوجود، فإن معنى الملك هو كمال استيلاء على الغير لضبط أُموره واستطاعة المجازاة خيرًا أو شرًّا عن كمال خبرة، وليس ذلك إلّا الوجود المطلق، فقوله: **وليس معي في الملك شيء سواي**، أي: لا شريك لي في الوجود، والألمعي: الزكيّ المتوقّد، والألمعية: وصفه.

يقول: لمّا تحققت بحضرة الجمع والوحدة وإطلاق الوجود والجمال والعلم والكمال، ونظرت من هذه الحضرة الجمعية والوحدة أرى الملك ملكي والزمان غلامي، فأشاهد الوجود الواحد أنه عيني، وليس لغيري في عين الوجود الواحد مشاركة معي، والمعية التي يفهم قاصرو الأفهام منها معنى الحلول والغيرية لا يخطر ببالي ولا يلمّ بخاطري وذكائي وفهمي وذهني الوقّاد.

واعلم أن المعية قسمان: معية بالذات، ومعية بالصفة.

فالمعية بالذات قد يفهم منها معنى الحلول، فإنه لا يخلو إمّا أن يكون المضاف إليها المعيّة كلاهما ظاهرين من جهة وحيثية واحدة، أو باطنين من عين تلك الجهة والحيثية، أو يكون من عين تلك الجهة والحيثية أحدهما ظاهرًا والآخر باطنًا، فالأول والثاني غير منبئين عن الحلول. وأمّا الثالث، فقد يفهم منه معنى الحلول، ولكن على معنى أن كِلَا الذاتين مستقلّين بالوجود والشخص، ويكون

وجود كليهما المستقل وتشخّصهما ثابتين باقيين، ويكون أحدهما باطن الآخر نحو الظروف مثلاً، وهذا لا يقول به ولا يعتقده أحد من المسلمين بالنسبة إلى الخالق والمخلوق تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، والمعيّة التي يبيّنها أهل المعرفة والتحقيق على غير هذا المفهوم على ما سنذكر تحقيقه عن قريب إن شاء الله تعالى.

والقسم الثاني من المعية: هو المعية بالصفة، وهي ثابتة بالنسبة إلى الربّ والمربوب، فإنّ ذلك ثابت بالنصوص المحكمة نحو المعيّة بالعلم وباللّطف والتوفيق ونحو ذلك، فالتي ذكرها الناظم ونفاها عن نفسه هي المعيّة بالذات على مفهوم عامّة الخلق على نحو ما قلنا.

وهَذي يَدي، لا إنّ نَفسي تَخوَّفَتْ ... سِوَاي، ولا غيري، لخيري، تَرَجَّتِ

ولا ذُلُّ إخمالٍ لِذِكْري توَقَّعَتْ، ... ولا عِزّ إقْبالٍ لِشكري تَوَخّت

ولكِنْ لِصَدّ الضّدّ عن طَعْنِهِ على ... عُلا أولياءِ المُنْجِدينَ، بنَجْدتي

ترجّت: من الرجاء، **وتوخّت**: قصدت وتحرّت، **والإخمال**: إسقاط المنزلة والنباهة **والمنجدين** المعينين للخلق بالهمّة وإرادة الخير لهم من قولهم: استنجدت فلانًا فأنجدني بنجدته، أي استعنته فأعانني بقوّته، والنجدة: الشجاعة والقوة، وهذي يدي: يعني اعهد واحلف والتزم نقصانًا عظيمًا إن نكثت أو حنثت، وحيث كان المحالف المعاهد يمدّ يده ويصافح الذي يعاهده ويحالفه، كنى بقوله: هذي يدي عن لفظ المعاهدة والمحالفة، وإذا أكّد العهد والحلف قد جرت العادة أنه يقول: إن نكثت العهد أو نقضت عقد اليمين التزم نقصانًا عظيمًا، كالخروج عن الدين ونحو ذلك، لهذا قال: التزم الرجوع من أوج النهاية والتحقّق بمقام جمع الجمع المذكور إلى حضيض البداية وتحقيق شرائط السلوك فيها، وهذا الذي يلتزمه نقص بالنسبة إليه، ولكن إرشاد إلى تحقيق سلوك سبيل الكمال بالنسبة إلى متابعيه، كما كان قربان الشجرة نقصًا إلى آدم، ولكن ذلك النقص تضمن ظهور كمالات غير متناهية بالنسبة إلى أولاده أولاً كونهم في الوجود إلى غير ذلك، وذلك الشرط ذكره في تسعة أبيات جزاءه الرجوع عن القول بالاتّحاد والقول بالحلول.

ثم استدرك وقال: هذا الذي أؤكد دعوى صحة الاتّحاد وبطلان الحلول ونفيه، واشترط بالعهد واليمين بالتزامي النقص العظيم عند الرجوع عن دعواي ليس لرهبة من غير محسوس أو متوهم وهمي، ولا لأجل رغبة في خير حسّي أو وهمي

يصل إليّ من غيري، ففصل هذه الأقسام الأربعة في هذين البيتين في البيت الأوّل ذكر الحسيين، وفي الثاني ذكر الوهميين فقال: اشتراطي وعهدي على عدم الرجوع عن دعواي، أي عن القول بالاتّحاد، ونفي الحلول لم يكن لأجل أن تخوّفت نفسي من أن يلحقها ضرر من غيري بسبب نسبة هذه العقيدة السخيفة إلي ولا أنها ترجت خيراً حسيًّا دنيويًّا يأتيني من غيري بسبب نفي هذا الاعتقاد الباطل عني، ولا لأجل الخوف من أن يعتريني مذلّة من سقوط منزلة وضعة جاه ورفعة ذكر بنسبة هذا الاعتقاد إليّ، ولا لأجل أن تقصد نفسي في نفي ذلك عنها إلى عزّ إقبال وقبول من الخلق، ولكن يحملني على نفي اعتقاد الحلول وإثبات معنى الاتّحاد على الوجه الصحيح دفع بشنيع أضداد العلماء بالله المخالفين لهم على هؤلاء الأولياء لله الذين قصروا هممهم على إعانة خلق الله في قضاء حوائجهم ورفع العوائق عنهم بالهمّة والدعاء، وبالفعل أيضًا بقوّة ربانية أعطاني الله إيّاها وأنا أمدّهم بها وأعينهم بتلك القوة على إعانتهم عباد الله، وهذه الفرقة من الظاهرين يشنعون عليهم باعتقاد الحلول ويرمونهم بالزندقة والبطالة، فأنا أثبت دعوى الاتحاد ونفي الحلول ردًّا عليهم ودفعًا لتشنيعهم، لا لرغبة ورهبة لي متعلقة بذلك، وأول الشرط والعهد هذا البيت:

رَجَعْتُ لأعمالِ العبادةِ، عادَةً، وأعددْتُ أحْوالَ الإرادةِ عُدّتي

لأعمال: أي إلى أعمال، وعادة نصب على المفعول له.

يقول: رجعت قهقرى من أوج درج النهاية إلى حضيض دركة التلبّس بأحكام البداية التي أولها القيام في مبدأ مقام الإسلام بأعمال العبادة ورعاية الأمر والنهي لأجل العادة التي تعوّدتها مما رأيت من أهل البلد، ثم أهل المحلّة، ثم الأقارب، ثم الأب والأم والمداومة عليها من غير أن أعرف حقيقة المقصد وسرّ وضعها، وهذا مبدأ مقام الإسلام الذي به يحقن الدم ويصان العرض والمال عن التلف، ثم يترقّى منه السالك إلى أن يتنبّه عن نومته فيقوم طالبًا لله ومريدًا لمن يرشده إليه، فيأمره المرشد التحقّق بحال الزجر والإنابة والمحاسبة والرياضة ونحو ذلك، فيقوم بجميع ما يأمره ويتحقّق به من أمثال هذه معتقدًا أن ذلك يكون عدّة له وآلة في الوصول إلى مطلوبه غافلاً عن دقيقة أنه لا يوصل إليه إلّا به، وهو معنى قوله: وأعددت أحوال الإرادة عدّتي، وهذا مبدأ مقام التوبة وبعض أحواله؛ كأنه يقول: رجعت من حضرة جمع الجمع إلى مبدأ مقام التوبة.

وعُدتُ بنُسكي بعد هتكي، وعُدتُ من خَلاعَةِ بَسْطي، لانْقباضٍ بعفَّة

والتجأت وتعلّقت بعبادتي، أي: انقيادي للأوامر والنواهي الشرعية بعد هتكي لحرماتها بحيث يمنعني منهم انشغالي بأنواع الانقيادات فعلاً وتركًا من أن أتفرّغ لشيء مما كنت فيه من الهتك، ورجعت أيضًا من حال عدم مبالاتي بسوء عاقبة كل ما يبدو مني وقلّة الاكتراث بشر تبعة كل ما أتلبّس به من الأفعال والأقوال الحاصل ذلك مني من حال بسط نفسي واتّساعها في استيفاء حظوظها إلى حال انقباضها والتضييق على نفسها بسبب تحققها بحقيقة العفّة التي هي امتناع النفس عن متابعة شهواتها والاقتصاد فيها، والاقتصار على ضرورياتها.

يعني: رجعت من حضرة الجمعية التي هي منشأ الشهودات والتجلّيات جميعها إلى مبادىء مقام المجاهدة والاعتصام والعفّة التي هي من أنزل أحوال غلبة الحجابية والإحساس بتراكم الحجب.

واعلم أنه في هذا الشرط واليمين المتضمّن رجوعه من النهاية إلى البداية من حيث كون جميع أعماله وأحواله وأقواله معلولة بعلّة من العلل غير مخلصة عن الشوائب والحظوظ النفسية والخلقية قد جمع بين مبادىء كلّيات المقامات، وهو مبدأ مقام الإسلام الذي خلاصته وفذلكته مقام التوبة، ثم مبدأ مقام الإيمان الذي خلاصته مقام الزهد، ثم مبدأ مقام الإحسان الذي خاصيّته استجابة الدعوة، فجمع بين هذه المبادىء بخصائصها المعلولة بالعلل.

وصُمْتُ نَهَارِي، رغبةً في مَثوبَةٍ، وأحْيَيْتُ لَيلي، رَهبةً مِن عُقوبَةِ
وعَمَّرْتُ أوْقَاتي بِوِرْدٍ لِوَارِدٍ، وصمْتٍ لسَمْتٍ، واعتكاف لحرمة
وبِنْتُ عنِ الأوطانِ، هِجران قاطعٍ مُواصَلَةَ الإخوانِ، واخترتُ عُزلتي

أدرج في هذه الأبيات ثلاثة أصول ذكرها المتقدّمون من الأكابر:

أحدها: قول الإمام صاحب قوت القلوب رحمه الله أنه قال: قد أجمعوا على أن أصول أحكام البداية وأركانها التي بها صار الأبدال أبدالاً أربعة: الجوع والسهر والصمت والعزلة، وذكر أن الأول يعيّن في تحقيق الثاني والرابع يستعان به في تحقيق الثالث.

وثانيها قول بعضهم: إن الواردات ثمرة الأوراد، يعني بشرط أن تكون خالصة غير معلولة، فيفهم المبتدىء أنه ينبغي أن يواظب على الأوراد لأجل حصول الواردات، **والوارد**: هو ما يرد على السالك من الخواطر المحمودة والإلهامات بما يكون منهم وقته ويعقبه ثلج في الصدور وراحة، وإن كان في وقت الورود يعتريه زحمة وألم.

وثالثها ما ذكره شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري الهروي رحمه الله في شرط تصحيح البدايات من مجانبة كل صاحب يفسد الوقت، فالبيت الأول والمصراع الثاني من الثاني، وعجز الثالث يتضمّن الأصل، والأول المصراع الأول من الثاني يشتمل على الأصل الثاني، وباقي الثالث يتضمّن الأصل الثالث.

ثم إن تحقيق الأصل الأول من شرطه أن لا يكون كل واحد مما ذكرنا معلولاً بعلّة نفسانية مثل الرغبة والرهبة والتطلّع إلى شيء غير المطلوب الحقيقي الحقّ. والسالك إذا كان الغالب عليه أحكام البداية، لا بدّ من أن يتطلّع نفسه إلى العلل ما دام في حال البداية، وغرض الناظم التزام النقص مع بيان مبنى أسباب الكمال؛ لا جرم علل كل واحد من الخصال المذكورة بعلّة رغبة أو رهبة، أو الاشتغال بالعمل بعلّة الوارد أو الصمت لكونه طريقًا حسنًا، والاعتكاف لأجل رعاية حرمة الشهر أو المكان أو قول أصحاب الطريق.

فيقول: التزمت الرجوع قهقرى من أعلى درجات أقسام النهاية إلى أدنى دركات أحكام البداية، ثم اعلم أنه ذكر من البيت الأول إلى آخر البيت الثاني من الأبيات المذكورة من مقام التوبة وفروعها، ومن البيت الثالث شرع في فروع مقام الزهد إلى آخر الشروط.

وَدَقَّقْتُ فِكري في الحلالِ، تَوَرُّعًا وراعَيتُ، في إصْلَاحِ قُوتيَ، قوّتي

تدقيق الفكر في الحلال أن لا يقتصر في طلبه بمجرد أن الأصل في الأشياء الحلّ، إلّا أن يقوم دليل الحرمة، بل ينظر في وجوه حصوله، وأصل تعيّنه أن لا يشوبها شبهة ظلم وانحراف، وتناول بغير حقّ على نحو ما قال الصديق الأكبر رضي الله عنه: إني لأدع سبعين بابًا من الحلال مخافة أن أقع في الحرام، وهذا الاستقصاء وإن كان غير لازم في ظاهر الشرع لكن حمل النفس على أن تتحقّق

بمقام الورع الذي لا يعدل به شيء؛ كما قال ﷺ: **«لا يعدل بالرِعة شيء تحمله على ذلك»**[1]، وهو المعنيّ بقوله: تورّعًا، أي لأجل حصول الورع.

وقوله: وراعيت في إصلاح قوتي قوتي، يحتمل وجهين، **أحدهما**: راعيت فيه قوة النفس والمزاج، أي لا أتناول من القوت إلا مقدار ما تحفظ به قوّة النفس والمزاج، ولا تضعف عن أداء واجب العبادات، فأتناول حق النفس لا حظّها، وهذا هو عين القناعة المذكورة في البيت التالي.

والوجه الثاني: راعيت فيه قوة القلب برعاية حكم العدالة الذي يتضمّنه حقيقة الأوامر والنواهي الشرعية، فإن ما عدا حكم الشرع منحرف عن سواء سبيل الحقّ والقوت يصير جزءًا للصورة والمزاج، فإذا كان منحرفًا يسري حكم انحرافه في سائر البدن وجميع قواها، وبذلك تقوى النفس الأمارة وتنفتح مجاري الشيطان الذي هو أصل الانحرافات، وبقوة النفس والشيطان يضعف القلب والروح والروحانية.

أمّا إذا رُوعِي في القوت حكم عدالة الشرع يعتدل المزاج اعتدالاً معنويًا، وينسد بذلك مجرى الشيطان، فإن المنحرف ما له طريق نفوذ في المعتدل، فلهذا قال: **راعيت في إصلاح قوتي** وتدقيق الفكر في وجوه حلّه حفظ قوّة قلبي وعدالته، فكأنه يقول: التزمت نقصان رجوعي إلى مقام الورع ووسطه الداخل في مقام الزهد.

وأنفَقْتُ من سُثْر القَنَاعَةِ، راضيًا مِنَ العَيْشِ، في الدنيا، بأيسرِ بُلغة

البلغة: اسم لما يتبلّغ به من العيش.

يقول: والتزمت نقصان الرجوع إلى مقام القناعة والنفقة من يسار كنزها الذي لا يفنى حال رضائي من الذي يعيش به الإنسان في الدنيا بأدنى ما يتبلّغ به من القوت ويقيم صورته، وذلك هو حقّ النفس لا حظّها، وإنما قيل: القناعة كنز لا يفنى؛ لأن حقيقة القناعة ومعناها الاكتفاء بيسير مما يحتاج إليه، وذلك يتضمّن ترك

(1) رواه الترمذي في سننه برقم (2519) [4/ 669] ونصه: عن جابر قال: ذكر رجل عند النبي ﷺ بعبادة واجتهاد وذكر عنده آخر برعة فقال النبي ﷺ: «لا تعدل بالرِعَة». والرِعَةُ: الهدي وحُسْن الهيئة أو سوؤها. والرعة: الورع.

استيفاء الحظوظ والزوائد التي لا ضرورة في تناولها، وفي الترك توسع عظيم يكاد أن لا ينحصر، فكلّما طلبت النفس حظًّا زائدًا على ما هي محتاجة إليه احتياجًا ضروريًّا وأرضيت بترك ذلك الحظّ الزائد على احتياجها، فقد أنفق عليها من كنز الترك والرّضا به، فلا يزال المنفق معطيًا مما لا ينفد ولا يفنى بالإنفاق والإعطاء، وهو الترك والرضا به والاكتفاء باليسير أمر تتفاوت الناس فيه، فقد سمعنا أن خلقًا كثيرًا في كفار الهند وهم الجوكية اكتفوا كل أسبوع بحبّة واحدة من الباقلاء، ويعيشون على ذلك برهة من الزمان، وكل ما سوى تلك الحبة تركوه وأنفقوا على نفوسهم من كنز ذلك الترك الذي لا نهاية له ولا فناء بالإنفاق.

وهَـذَّبْـتُ نفسـي بـالـريـاضـة، ذاهـبًـا إلى كشفِ ما، حُجبُ العوائدِ، غطَّت

ورجعت من مقامي الأعلى الذي هو جمع الجمع والنهاية إلى أنزل مقامات البداية، وهو الاشتغال بتنقية نفسي عن أحكام انحرافاتها وإخراجها عن مقار عاداتها بالرياضة، أعني بقطع مألوفات طبعها عنها ومنع مشتهياتها ومراداتها والتفاتاتها بالكلية حال كوني ذاهبًا في نهج الطريقة إلى كشف حجب العادات المغطية على عجائب علوم عالم الملكوت وأحكامه وأحواله وأسراره وفهم جميع ذلك لينكشف لي جميع ما ذكرت بتلك التنقية المذكورة.

وجَرَّدْتُ، في التجريد، عَزمي تزَهُّدًا وآثَرْتُ، في نُسكي، استِجابَةَ دَعْوَتي

ورجعت من أعلى مقامي إلى أنزل مَنْزِلَيْ بداياتي، **أحدهما** تجريد العزم عن جميع ملابس العلائق والعوائق من التطلّعات والالتفاتات الخارجة عن ذاتي، كالذات الوهمية مثل الجاه والمال والأملاك والحشمة والداخلة فيها من اللذّات الحسّية نحو المأكل والمشرب والملبس والمنكح، وذلك التجريد لأجل حمل النفس على التحقّق بحقيقة مقام الزهد. **والمنزل الثاني** اختياري وقصدي في ملازمة جميع أنواع العبادات أن يحصل لي مقام استجابة الدعوة، يعني اعلم اسم الله الأعظم الذي لا يدعو الله به أحد إلّا استجيب له بحيث إنه كلما اعترتني أو غيري من المحتاجين حاجة دنيوية أو أُخرويّة أدعو الله تعالى باسمه الأعظم، أطلب تلك الحاجة فتستجاب دعوتي، وهذا هو أعلى ما تتعلق به همم أهل النسك والعبادة، ومنتهى بغيتهم من الحقّ في الدنيا لا تجاوز ولا ترقي لهممهم عن هذا، وهذا نقص عظيم بالنسبة إلى أهل السير إلى الله، وعلّة مانعة لهم عن

البلوغ إلى مطالبهم العالية من المكاشفات والمشاهدات، والبلوغ إلى مقام التوحيد.

متى حِلْتُ عن قولي: أنا هيَ، أو أقُلْ وحاشا لمثلي: إنَّها فيَّ حَلَّتِ

التزمت جميع هذه النقائص المننية على رجوعي من أعلى مراتب النهايات إلى أنزل منازل البدايات متى تغيّرت وانفصلت عن اعتقاد التوحيد والاتّحاد، وعن قولي: أنا حضرة ذات المحبوب الحقيقي، أو عين الوجود، أو متى أقل، أي اعتقد أنها حلت فيّ ونزلت في باطن شخصي، وحاشا لمثلي ممن تحقق بحقيقة العلم والشهود المحقّق أن يعتقد هذا الاعتقاد الباطل.

ولَسْتُ على غَيْبٍ أُحيلُكَ، لا ولا على مُستحيلٍ موجبٍ سَلْبَ حيلَتي

يعني: ولست ممن ألزمك على أن تقبل مني على سبيل التصديق بالتقليد المحض، وأحيلك على الإيمان بالغيب ما هو الأمر كذلك، ولا أنا ممن ألزمك وأحيلك على أمر محال وقوعه، ووقوع مثاله في عالم الحسّ موجب أن يكون حيلتي، أي توصلي به إلى تحقيق الإظهار والتبيان مسلوبة عني، بل الأمر واقع على خلاف ذلك، ولحقيقة ادّعائي من نفي الحلول شاهد ومثال في الحس، وأنا أوصل إلى فهمك صحة ما ادّعيته ببيان واضح صريح، ومثال شاهد صحيح.

وكيفَ، وباسْمِ الحق ظَلَّ تحَقُّقي تكونُ أراجيفُ الضَّلالِ مُخيفَتي

الواو في قوله: وباسم الحقّ واو حال، وفي أراجيف الضلال حذف المضاف، وهو أما نسبة أو أهل، وأقيم المضاف إليه مقامه.

يقول: وكيف يكون أراجيف نسبة الضلال إلى أراجيف أهل الضلال من علماء الرسوم القاصري الفهوم بنسبة مذهب الحلول إليّ مخيفتي حال كوني متحقّقًا بحقيقة اسم الحقّ الذي هو الثابت الدائم الذي يستحيل إضافة التغيّر والبطلان إليه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا، وإذا كنت متحقّقًا به كيف تلحقني نسبة أمر باطل زائل من اعتقاد الحلول؟ أو الخوف من أراجيف أهل الضلال يردّني عن فهم حقيقة الأمر على ما هو عليه، فالباطل كيف ينسب إلى الحقّ؟ والحق الثابت كيف يتغيّر من نسبة الباطل إليه.

ثم شرع في تحقيق ما ادّعاه من نفي مذهب الحلول عنه وعن أهل الحقّ كلّهم، وأورد حديث ظهور جبريل عليه السلام للنبيّ ﷺ في صورة دحية الكلبي[1] رضي الله عنه دليلاً على صحة دعواه، ويقول: كان في حال ظهور جبريل عليه السلام عند أداء الوحي بصورة دحية، كان دحية في منزله، وجبريل عند النبيّ ﷺ، وهو ﷺ يرى جبريل عليه السلام يؤدي الوحي وغيره من الصحابة يرى دحية يراعي النبيّ ﷺ حقّ صحبته، فلو كان ظهور جبريل على صورة دحية عند آداء الوحي بطريق الحلول لكان دحية في تلك الحالة غائبًا عن منزله، ويرى النبيّ ﷺ كليهما في حالة واحدة، لكن دحية في تلك الحالة كان في منزله، والنبيّ ﷺ لا يرى إلّا جبريل في صورة يؤدي الوحي على خلاف ما يراه غيره أنه دحية، ففي أصح الرؤيتين وهو رؤية النبيّ ﷺ أن المرئي جبريل في صورة ممثلة[2] لا دحية[3] دلالة يشير إلى نفي اعتقاد الحلول عني وعن جميع أهل الحقّ، فإن جبريل عليه السلام منزّه عن الصورة الحسّية، فإذا صحّ أن يظهر حيث شاء، وفي أي صورة شاء، فمشيئة الله أولى بالإطلاق عن قيد الصورة وقيد عدم الصورة بحيث يظهر إن شاء في الصورة، وإن شاء في غير الصورة من غير حلول ولا تشبيه أصلاً، ولا يكون ظهوره ومشيئته تعالى وتقدّس مقيّدًا ومنحصرًا حال ظهوره في الصورة بها وفيها، ولا مقيّدًا حال ظهوره في غير الصورة بغير الصورة، ولا منحصرًا في غير الصورة، بل يكون جامعًا لم يزل ولا يزال بينهما مع عدم انحصاره في مفهوم ذلك الجمع أيضًا، وهذا المعنى يذكره في خمسة أبيات.

فإن قلت: إنه منزّه عن الصورة والتلبّس بها بدلائل عقلية.

قلت: لا نسلم أنه منزّه عن التلبّس بالصورة، بل هو منزّه عن التقيّد بها والانحصار فيها، والكتاب والسنّة ناطقان بالتلبّس بالصورة. **أمّا الكتاب**، فقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَـٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿٨﴾﴾

(1) رواه البيهقي في شعب الإيمان، فصل في العمائم، حديث رقم (6257) [5/ 175] ونصّه: عن عائشة أنها قالت: رأيت رجلاً يوم الخندق على صورة دحية بن خليفة الكلبي على دابّة يُناجي رسول الله ﷺ وعليه عمامة قد أسدلها خلفه فسألت رسول الله ﷺ عنه قال: «كان ذلك جبريل عليه السلام أمرني أن أخرج إلى بني قريظة».

(2) ممثلة لصورة دحية.

(3) لا دحية الحقيقي لأنه كان في منزله وهذا ينفي الحلول أي حلول حقيقة جبريل في جسد دحية.

[النمل: الآية 8]، وقوله: ﴿نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ﴾ [القصص: الآية 30]. **وأمّا السنة**، قوله ﷺ: «**إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده**»[1]، وقوله ﷺ: «**رأيت ربّي في أحسن صورة**»[1]. وإذا جاز تلبّسه بصورة الجماد، فتلبّسه بصورة الإنسان أولى، والعقل لا مدخل له فيما وراء طوره.

وها «دِحْيَةٌ»، وافى الأمينَ نبيَّنا، بصورَتِهِ، في بَدْءِ وَحْيِ النُّبوءَةِ

ها كلمة تنبيه، أي: احضر لما أقيمه من الدليل، **ووافى**: جاء، **والأمين**: جبريل باعتبار آدائه أمانة الوحي، نبيّنا: مفعول وافى، فإنه يقال: **وافيته**، أي: جئته بصورته، أي: بصورة دحية الكلبي في بدوّ وحي النبوّة، أي عند تقديمه الوحي على غيره من التعليم والتعلم وغير ذلك، ووحي النبوّة هو المختصّ بواسطة جبريل دون غيره من ضروب الوحي.

أجبريلُ قُلْ لي: كان دِحْيَةُ، إذ بدا لِمُهْدِي الهُدى، في هَيئَةٍ بَشَرِيَّةِ؟

الألف في قوله: أجبريل استفهامية يتضمن نفي ما أخبر بها عنه، **يعني**: لم يكن جبريل عين دحية ولا حالاً فيه في تلك الحالة التي ظهر في صورة بشرية، **يعني**: في هيئة مثل هيئة دحية لمن يهدي من عند الله هدية الهداية لعباده، **يعني** النبيّ ﷺ.

وفي عِلْمِهِ، عن حاضريه، مَزِيَّةٌ، بماهيَّةِ المَرْئيّ من غيرِ مِرْيَةِ

يعني في علم النبيّ ﷺ زيادة على علم من كان يحضر عنده، وفي مجلسه الذي ظهر جبريل عليه السلام بصورة دحية فيه، فإنه كان يرى بظاهره وباطنه حقيقة المرئي وظاهره أنه جبريل عليه السلام، وقد ظهر في صورة ممثلة تشبه صورة دحية من غير شكّ له في ذلك وشبهة.

يَرَى مَلَكًا يوحي إليه، وغيرُهُ يَرى رَجُلًا يُدْعَى لَدَيْهِ بِصُحْبَةِ

يعني: يرى النبيّ ﷺ ملكًا من رسل الله هو جبريل عليه الصلاة والتحية يؤدّي أمانة الوحي من ربّه إليه متمثّلاً متلبّسًا بصورة بشرية مثل هيئة دحية الكلبي

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

وغير النبيّ ﷺ ممن حضره من الصحابة رأى رجلاً لديه يرعى جانبه لصحبة له ثابتة مع النبيّ ﷺ، وذلك الرجل هو دحية الكلبي رضي الله عنه.

ولي، مِن أتَمّ الرّؤيتينِ، إشارةٌ، تُنَزِّهُ، عن رأيِ الحُلولِ، عقيدتي

يعني: لا شكّ بأن رؤية النبيّ ﷺ وحكمه بأن المرئيّ لم يكن إلّا جبريل عليه السلام أصحّ من رؤية غيره، وحكمه بأن المرئي دحية ولم يكن دحية حاضرًا في ذلك المجلس لا فيه ولا بعده، بل كان في منزله، فلي في هذا إشارة إلى صحة مدعائي الذي هو نفي الحلول وتنزّه تلك الإشارة عقيدتي عن رأي الحلول، فإنه لما جاز ووقع أن يكون لملك مخلوق قدرة التلبس بأي صورة شاء، بلا معنى الحلول فيه يصح أيضًا أن يتلبّس الحق تعالى بصورتي بفناء أنانيتي بالكلية، وإن تعللت بعدم جواز تلبّسه بالصورة وعلّلت بتنزيهه عن ذلك التلبّس منعناك ورددنا تعليلك بالكتاب والسنّة.

وفي الذكرِ ذكرُ اللّبْسِ ليسَ بمُنكرٍ، ولم أعْدُ عن حُكمَيْ كتابٍ وسُنّة

في الذكر، أي: في القرآن ذكر اللبس، أي ذكر تلبّس الحق تعالى بالصورة ليس بمردود غير مذكور ولا معروف فيه، بل هو ثابت مذكور معروف موضعه في القرآن العزيز، ولم أتجاوز في تقريري عن حكمي الكتاب والسنّة.

أمّا الكتاب، فقد ذكر في قوله عزّ وجلّ: ﴿نُودِيَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النّمل: الآية 8]، يعني من أن يكون منحصرًا ظهوره حالتئذ وقبله وبعده في ذلك التلبّس وفي غيره من الصور وغير الصور، وأيضًا في قوله عزّ وجلّ: ﴿أَنَا ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ﴾ [النّمل: الآية 9] من حيث كنه غيبه وهويته الممتنع إدراكه الحكيم من حيث ظهوره على مقتضى حكمته حيث يشاء، وأيضًا قوله عزّ وجلّ: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِي ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٣٠﴾﴾ [القصص: الآية 30]، وإذا جاز تلبّسه بصورة الجماد، فبصورة الإنسان أجمع وأولى عند فنائه عن تعيّنه وتشخّصه، على أن ذلك أيضًا ورد صريحًا في قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17].

وأمّا السنّة، فقوله ﷺ حكاية منه تعالى: «كنت سمعه وبصره ولسانه ويده ورجله»[1]، وقوله أيضًا: «فإن الله تعالى قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده»[1]، وقوله في حديث القيامة: «فيتجلّى لهم في أدنى صورة»[1]، وفي رواية: «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا عزّ جلاله، فإذا جاءنا ربنا عرفنا فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا»، وفي رواية بزيادة: «أنت ربنا سبحان ربنا» إلى تمام الحديث أولاً وآخرًا، فعلم أنه يتلبّس بأي لباس صورة شاء مما يعرف ومما ينكر من غير حلول، فكان ظهوره بصورتي أيضًا جائزًا من غير حلول، فصحّ بهذا دعوى اتّحادي مع نفي الحلول.

باب يتضمن الإشارة إلى مبدأ شروعه في السفرة الرابعة وشيء مما يتعلق بالتوحيد والمعرفة المتعلقين المختصّين بالمقام المحمدي ﷺ

مَنَحْتُكَ علمًا، إن تُرِدْ كشفَه فرِدْ سبيلي، واشرَعْ في اتّباعِ شريعتي

يقول: هذا الذي أبينه وأعطيكه علم عزيز ربما تصل إليه من طريق الفهم من وراء حجب كثيرة أو الحدس، فإن أردت كشف جميع الحجب الخلقية حتى تصل إلى منبعه وتشاهده في محلّه، فادخل في سبيلي واشرع في اتّباع شريعتي حقّ المتابعة تنكشف لك جلية الأمر الذي لا تردّد ولا شبهة يتطرّق إليه أصلاً، يحتمل أن تكون إضافة الشريعة من الناظم إلى نفسه بلسان الجمع والترجمانية، ويريد بقوله: «فرِدْ سبيلي» ما أُريد به في قوله تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِيٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ﴾ [يُوسُف: الآية 108]، وبقوله: «شريعتي» شريعة النبيّ ﷺ بحكم ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 31]، وحضرة المحبّة الحقيقيّة هي منشأ جميع المكاشفات والمشاهدات ومنبع عين اليقين وحق اليقين.

فمَنْبَعُ صدا من شرابٍ، نقيعُهُ لَديَّ، فدَعْني من سَرابٍ بقيعة

صدا: مورد ماء في العرب يضرب المثل به لعذوبته، فيقال: ماء ولا كصدا، ولا كالسعدان وهو نبت ذو شوك يسمن الإبل في مرعاه، **والنقيع**: البئر الكثيرة الماء، **والسراب**: اللامع في المفازة كالماء، وذلك لانسرابه في مرأى العين، وكأن السراب فيما لا حقيقة له كالشراب فيما له حقيقة، والقيعة: واحدة القيعان، وهي اسم للصحراء الواسعة، وقوله: من شراب خبر المبتدأ، ونقيعه لديّ جملة إسمية وقعت موقع صفة لشراب.

يقول معلّلاً لمعنى البيت السابق الذي حاصله أمر باتّباع شريعته، والورود في سبيل هداه وطريقته لكشف حقيقة علم منحه لمتابعيه، ونهى عن متابعة غير ممّن يدّعي التحقيق في العلم والمعرفة الحقيقة نحو علماء الظاهر من الأُصوليين

والفلاسفة أن المورد العذب الهنيء النافع الذي لا يشوبه مضرّة ووخامة، وكدورة من الشبهات والتخيّلات إنما هو أثر وقطرة من ذوق وشرب منبع ذلك الشرب، والذوق عندي وتختصّ بمشربي، وهو المفهوم المطابق من الكتاب والسنّة وإشاراتهما الغامضة بلا تأويل عقلي وتقليد، بل على ما هو الأمر عليه، والمراد منه: فإن استطعت أن تخوض فيه وتشرب منه وإلّا فدعني من سراب علوم علماء الظاهر وتأويلاتهم ومفهوماتهم التي ظاهرها لأجل الفصاحة وتركيب الدلائل تظهر وتغرّ السامع الغرّ، فتحسبها شيئًا نافعًا له، فإذا فتّش عن حقيقتها لم يجدها شيئًا، ولا تحقيق ولا معرفة فيها ولا طائل تحتها، وكذلك دلائل الفلاسفة في المسائل الإلٰهيّة تغرّ ولا تقرّ ولا تذكر عندي مذاهبهم ومقالاتهم ودلائلهم، ولا تلتفت إلى ذلك أصلاً تفز فوزًا عظيمًا.

ودُونَكَ بحرًا خُضتُهُ، وقَفَ الأُلى بساحلِهِ، صَونًا لمَوْضِعِ حُرْمتي

الأُلى هٰهنا مقلوب من الأول؛ لأنه جمع أولي منك أخر وأخرى، ومنه قولهم: ذهبت العرب الأُلى، وصونًا: منصوب على المفعول له متعلق بوقف، ودونك: نصب ما بعده لتضمّنه معنى خذ.

هذا البيت ينبىء عن شروعه في **السفر الرابع**، وأشار **بالبحر** إلى حضرة أحدية الجمع المختصّة بالحقيقة الأحمدية والمحمدية، وأشار بقوله: **خضته** إلى مبدأ خوضه في هذا البحر وفي السفر الرابع، وبقوله: **وقف الأوّلون** بساحله، يشير بالساحل إلى حضرة جمع الجمع ومقام قاب قوسين، وظاهره حضرة الألوهية التي هي غاية جميع الكمّل والخلفاء وأُولي العزم من الرسل، وهذه الحضرة على غاية جميعتها وبعد غورها وكونها أصل الأبحر السبعة من أُصول الأسماء الكلّية الإلٰهيّة التي لا ينفد مداد كلماتها هي بالنسبة إلى بحر أحديّة الجمع التي يرجع وينتهي إليها جميع الأبحر ساحل باعتبار تميّز الأشياء والأُمور فيها وشهودها مفصلاً بعضها محكوم عليه بالغيرية، وبعضها بالعينية على نحو ما يشهد في الساحل هذه التفاصيل، ويحكم على المغايرة فيها بعضها بعضًا دون البحر الذي لا يشهد فيه إلّا البحر وأمواجها بلا مغايرة بينها أمرًا وحدانيًا بلا غاية ولا نهاية، فتكون حضرة أحدية الجمع من جهة شهود الذات الواحد فيها لا غيرها نسبتها إلى كونها بحرًا أحقّ، وحضرة جمع الجمع نسبتها إلى ساحلية هذا البحر أولى بالاعتبار الذي ذكرناه.

وقوله: صونًا لموضع حرمتي، يعني: هذا البحر الذي ذكرنا من جهة أنها وحدانية وحدة حقيقية لا تميّز في نسب واحديتها ولا كثرة ولا غير ولا غيرية ولا غلبة ولا مغلوبية فيها أصلاً، بل نسبة جميع النسب إليها نسبة واحدة بلا تميّز ولا تعدّد لم يكن لها حقيقة إلّا نسبة حقيقة السوائية الحقيقية، وما هي إلا حقيقة الحقائق التي هي الحقيقة الأحمدية باعتبار أولية تعينها، والمحمدية باعتبار آخريته عند رجوعها إلى مقرّها، فهذا البحر ـ أعني مرتبة هذه الحقيقة ـ هي حريم حرمة هذه الحقيقة الأحمدية المحمدية حرام على غيرها من حيث غيريّته أن يخوض فيها لأجل صيانة حريم حرمتها ورعاية حشمة ما يختص بكرامتها، فالناظم إنما هو مترجم مقام مظهر هذه الحقيقة ﷺ، ويذكر الخوض فيها على لسانه.

وأمّا ما نقل عن سلطان العارفين أبي يزيد البسطامي رضي الله عنه، أنّه قال: خضت بحرًا وقف الأنبياء بساحله، فمعناه غير ما ذكرنا من معنى البحر وساحله، بل أراد بالبحر بحر الولاية، وبالساحل ساحل النبوّة، فإنّ الأنبياء يغترفون من بحر الولاية ويسقون أُممهم شراب الهداية منها، ولو لم يكن وقوفهم بالساحل لهلكت الأُمم في تيه الغواية، فهم أبدًا يجمعون بين أحكام البحر والغوص والخوض فيها واستخراج درر علوم الشريعة والطريقة والحقيقة منها ونثارها على أُممهم، وبين أحكام الساحل والبرّ واستخراج كنوز المعاني والأسرار من مكامن الصور والآثار واستنباط أعين الكمالات والاعتدالات من معادن الإمكان ونقصان الكثرات والانحرافات والاستحالات وصرفها في نفوس متابعيهم وفي هممهم.

وأمّا الأولياء، فهم المستغرقون في أمواج البحر دون استخراج الدرر، والمشغولون بأحوالهم ومكاشفاتهم ومشاهداتهم في البحر وأمواجه عن لطائف ما في أطراف الساحل وأكناف البرّ وكثرة تنوّعات جواهر الكمالات المستجنّة فيها وعن طرق استخراجها، فالأنبياء في الساحل كانوا حائزين للفضيلتين والفائزين بكلا الحسنيين، فبان بذلك فضل الأنبياء على الأولياء.

ولا تَقْرَبُوا مالَ اليتيمِ، إشارةٌ لكَفِّ يدٍ صُدَّتْ له، إذ تصَدَّتِ

الكفّ: المنع، **وصدّت**: منعت، **وتصدّت**: تعرّضت، واللام في له حرف تعدية تصدت، والضمير راجع إلى القرب أو إلى المال.

أشار بمعنى هذا البيت إلى ما ورد في بعض الإخبارات أن موسى عليه السلام لمّا تعرّض لرؤية حقيقة الذات من حيث نفس تعيّنها الذي هو مسمّى جميع أسماء الضمائر نحو أنا وأنت ونحن وكاف الخطاب وتائه والياء في مني ومدلولها إذا لم تكن قرينة بقيدها بحضرة اسم أو مرتبة حقيقة، فكأنه قال: أرني أنظر إليك من حيث تعيّنك الأول من ذاتك، ولما لم يكن له استعداد ذلك؛ لأن رتبة حقيقته ووجوده دون هذه الرتبة المختصّة بالحضرة المحمدية، قيل له: لن تراني، وبعد إفاقته من الصعقة خوطب «بأن ليس ذلك لك ذاك ليتيم يأتي بعدك»، فلما فهم الخطاب أقدم على الندم والتوبة عما تعرض له، وقال بلسان الحال والمقال: «سبحانك»، يعني من أن يصل إليك ويحظى برؤيتك من حيث أعلى مراتبك إلّا من ارتضيته وخصّصته لذلك تبت إليك عما تصدّيت لما ليس لي وأنا أوّل المؤمنين بتخصيص محمد ﷺ بهذا المقام الأعلى والمطلب الأوْلى، ولما اختص ﷺ بوصف كونه يتيمًا حين خوطب بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا﴾ [الضحى: الآية 6]، أي متوحّدًا بكمال القابلية منفردًا بانقطاع نسبتك عمّا سواه، ﴿أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ۝﴾ [الضحى: الآية 6] يعني: فآواك إلى حضرة أحدية الجمع التي هي المقام المختصّ بك وبحقيقتك أولاً وآخرًا؛ لا جرم في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ [الأنعام: الآية 152] إشارة إلى قطع تعلق غيره عن هذا المقام المختصّ به ﷺ باعتبار أن المال إنما سمّي مالاً لميل النفوس بحكم الجبلة إليه، وهذا المقام من جهة أنه أصل جميع الكمالات ومنبعها ومرجعها تميل الأرواح والأسرار إليه، فكنى عنه بهذا الاعتبار بالمال.

وما نالَ شيئًا منهُ غيري سوى فتًى، على قَدَمي، في القبضِ والبسطِ، ما فتي

ما فتيء: مهموزًا، وما انفكّ وما برح وما زال بمعنى واحد، يعني: كان ثابتًا دائمًا.

يقول: ما أدرك من هذا المقام شيئًا، أي أثرًا من آثاره وشعلة من أنواره غيري إلا فتى، أي: ذا طراوة في الأخلاق والأفعال والأقوال والأحوال وكمال الاستعداد كان ملازمًا على متابعتي ومقتفيًا أثر قدمي حقّ المتابعة والاقتفاء فيما يتعلّق بحال قبض حجابيّته من الأخلاق والأفعال والأقوال، وفيما يتعلق بحال بسط كشفه وشهوده من التمكّن في الأحوال بحيث لم يبد منه في حال بسط انبساط وترك أدب وشطح وقول أو فعل يخالف ظاهر شريعتي، وكأنه يريد به عليًا رضي

الله عنه بدلالة قوله: سوى فتًى، لقوله: لا فتى إلّا عليّ، وبدليل أنّه كان مظهر ولايته ﷺ حين انشقّ قمر نور الولاية والنبوّة المندرج أحدهما في الآخر حيث غلب نور النبوّة وختم ظهوره به، فكان مظهور نور ولايته ﷺ عليًّا رضي الله عنه، ولهذا كان إمام الأولياء المحمديّين كلهم أوصلهم ومنشأ انتسابهم إلى الحضرة المحمدية، فكان له من هذا الوجه نصيب من هذا المقام المحمدي، وإنما سمّي عليًّا غيرًا من حيث تفرّده ﷺ بنور النبوّة واختصاص حقيقته به دون عليّ رضي الله عنه.

واعلم أن هذه الأبيات الثلاثة بلسان الترجمانية والحكاية عن المقام المختصّ بالحضرة المحمدية ﷺ لا غير، وذلك باعتبار فهمه شيئًا من أحكام هذا المقام واستنشاق نسمة من شذاه بطريق الاستشمام، وهو بمعزل عن حقيقته، والسلام.

فلا تَعْشُ عن آثارِ سَيريَ واخْشَ غَيْـ ـنَ إيثار غَيري، واغشَ عَيْنَ طريقتي

يقال: **عشوته**: قصدته ليلاً، وعشوت إلى النار: استدللت عليها ببصر ضعيف، وإذا صدرت عنه إلى غيره، قلت: عشوت عنه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْشُ عَن ذِكْرِ ٱلرَّحْمَٰنِ نُقَيِّضْ لَهُۥ شَيْطَٰنًا فَهُوَ لَهُۥ قَرِينٌ ﴿٣٦﴾﴾ [الزخرف: الآية 36]، أي: ومن يعرض وهو المراد في البيت، **واغش**: أمر من الغشيان، وهو الإتيان.

يقول: وإذا عرفت بما تقدم من البيان أن مقامي أعلى المقامات، فلا تمل عن آثار قدمي في السير بحسن متابعة شريعتي وطريقتي التي سلكت فيها وبان لك خبرها بأخبار الكتاب والسنّة، **واخش** ـ يعني خف ـ لما عرفت علوّ مقامي وعظمة منزلتي حجاب اختيار متابعة غيري في حكم ما من الأحكام أو وصف من الأوصاف، فإن ما عدا طريقي لا يخلو من قيد ماً من القيود الأسمائية والصفاتية، فإذا تبعته في أمرٍ لا بدّ وأن يسري منه إليك أثر من قيوده، ويحدث من ذلك حجاب، فلمّا لم تقدر أن تتخلّص منه فإيّاك وذاك الميل وادخل في عين طريقتي وجادتها واسلك فيه ترد عليّ وتلحقني في حقيقة جمعيّتي وسوائيّتي، أشار بقوله: واخش غين إيثار غيري، إلى ما روي أنه ﷺ رأى ذات يوم جزءًا من التوراة بيد عمر رضي الله عنه، فنظر إليه نظر مغضب، وقال: «**لو كان موسى حيًّا ما وسعه إلّا اتّباعي**»[1].

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

فؤادي وَلاها، صاحِ، صاحي الفؤادِ في ولايـةِ أمـري، داخـلٌ تـحـتَ إمـرتـي

صاح منادي مُرَخَّم وصاحي الفؤاد وصف له، والصَّحو هٰهنا ذهاب الغيم وصفاء السماء منه عبّر عنه بالصفاء، أي صافي القلب، والإمرة ـ بكسر الهمزة ـ: الملك والولاية.

يقول: إنما نهيتك عن الميل عن آثار سيري في سلوكك سواء سبيل حضرة محبوبي طالبًا ومتمنّيًا حقيقة الوصول إليها وأمرتك بالخشية عن طريان حجاب مظلم وقيد محكم يعتريك باختيار متابعة غيري في أمرٍ ما في أثناء سيرك، وأمرتك أيضًا بإتيانك في عين طريقتي التي هي أقرب الطرق وأسدّها؛ لأن طريق حقيقة وصال ذاك الجمال المطلق مسدود إلّا بظهور حكم المحبّة فيك، إمّا بحكم المحبّية، وإمّا بوصف المحبوبية حتى تفردك وتوحّدك عن أوصافك أولاً وعنك وأنيتك الناقصة ثانيًا، وتوصلك إلى جناب الجمال والكمال الحقيقي ووادي محبة تلك الحضرة والحالة هذه يا صاحبي المتّصف بصفاء القلب عن أكدار التعلق بالأغيار هو واقع في ملكي وتصرّفي داخل تحت حكمي وولايتي بنصّ قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 31]، فهذا البيت أيضًا بلسان الترجمانية عن المقام المختصّ بالحضرة المحمدية ﷺ، وكذا ما بعده إلى آخر ثلاثة أبيات.

ومُلْكُ معالي العشقِ مُلكي، وجندي الـ ـمَـعـانـي، وكُـلّ الـعـاشـقـيـنَ رعِـيَّـتِـي

يقول إتمامًا للبيان السابق، وعطفًا على تقرير معنى البيت الذي قبل هذا: أن مملكة أعلى مراتب العشق الذي هو حكم المناسبة الذاتية الحقيقية الموحدة كثرة المحبّ والمحبوب توحيدًا حقيقيًّا بحيث لا يبقى أثر من إثنينيتهما ولا عين أصلاً هي حقّي وملكي والتصرف فيه بموجب حكم: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 31] مختصّ بي وبآثاري التي هي أحكام الشريعة العامّة الحكم بإخبار ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبيَاء: الآية 107]، وعسكري معاني حقائق الشريعة والطريقة والحقيقة التي أعطيت مقاليد إظهارها بطريق الإعجاز في جمعها وتفصيلها بموجب أوتيت جوامع الكلم، وبذلك الإظهار والبيان المعجز اجعل جميع العشاق وسالكي سبيل العشق محكوم أمري ونهيي وتصرّفي فيهم، واغلب على مخالفي ومخالفيهم كما يجعل الملك بجنده جميع

أهل مملكته محكومًا ومطيعًا لأوامره ونواهيه وغالبًا على مخالفيه، وحيث لم يصل المدد إلى العشاق إلّا بواسطة متابعتي بحكم قوله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ [آل عِمرَان: الآية 31] أصبحوا كلّهم رعيّتي، وأيضًا لما لم يخل عشقهم من أثر المناسبة الصفاتية لكون الحبّ في مراتبهم جميعهم، أعلاهم وأدناهم، صفةً للمحبّ لا عينه، وعشقي هو حكم المناسبة الذاتية لكون الحب في مرتبتي التي هي أحدية الجمع، ومقام أو أدنى المعبّر عنه بكان الله ولم يكن معه شيء، ولا شيء معه، هو عين الذات لا صفة زائدة عليها، فإن من حكم مرتبتي هذه أن يكون الحبّ والمحبّ والمحبوب عينًا واحدًا، والصفة كما تعلم تابعة للذات ومستمدّة في الظهور والتحقّق منها، ومحتاجة في الظهور والثبوت إلى إمداد الذات إيّاها؛ كما أن الرعية محتاجون فيّ بقلبهم على وجه كامل إلى الملك، فكانَ العشاق كلهم رعيّتي بهذا الاعتبار.

فتى الحبّ، ها قد بنتُ عنهُ بحُكم مَن　　يَراهُ حِجابًا، فالهوى دونَ رُتْبتي

فتى الحب، أي: صاحب الحبّ وملازمه وأهله، **وها**: أي احضر لما أبيّنه لك، **وبنت عنه**، أي: تركته وفارقته لكن لا مطلقًا، بل بحكم من يشهده حجابًا لأن في مرتبته وشهوده بحسبها وحكمها لا يظهر الحبّ إلّا من كونه صفة للمحبّ لا عينه، والصفة حجاب على ذات الموصوف وعينه لا محالة؛ فلا بدّ لأهل مرتبة التجلّي الظاهري وأهل مرتبة التجلي الباطني، وأهل مرتبة جمع الجمع بينهما، ومقام قاب قوسين أنْ يشهدوا الحبّ كلهم صفة، فإن مرتبتهم تحكم عليهم بذلك، وبأن يشهدوا الحبّ من جهة أنه صفة المحبّ لا عينه وذاته ضدًّا مغايرًا للبغض والقلى لتحقّق حكم الضدّية والمخالفة والمغايرة بين الصفات. ألا ترى إلى أجل أكابر أهل مقام جمع الجمع الذي هو المرتبة الثانية الأُلوهية، وهو الشيخ أبو سعيد الخراز رضي الله عنه أنّه لما كان في مشهده الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية صفات كيف حكم بكونها أضداد حين سُئِل: بِمَ عرفت الله؟ فقال: بجمعه بين الأضداد، ثم قرأ ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [الحَديد: الآية 3]؛ فلا جرم جميع أصحاب المراتب من الجمع الظاهري والجمع الباطني وجمع الجمع كلّهم يشهدون الحبّ صفة بحكم اقتضاء مراتبهم ذلك، فيرونه حجابًا على عين الذات وحيث يراه صاحب مقام أحدية الجمع أو أدنى، والمرتبة الأولى عين الذات، فإن مرتبته تحكم بهذا بموجب «**كان الله ولا**

شيء معه»[1]، فالحبّ الذي هو صفة رتبية تكون دون رتبة صاحب هذا المقام، فلم يصل إلى هذه المرتبة العليا إلّا بعد مفارقته تلك المرتبة الدنيا وما فيها وما تقتضيها، فلهذا يكون لسان مقامه أن يقول: فارقت الحبّ الذي هو صفة، وحيث تحقّقت بالحب الذي هو عين الذات، فالحب الذي هو صفة رتبته دون رتبتي، فالألف واللام في الهوى للعهد والعرف في الأذهان.

وجاوزتُ حدَّ العشقِ، فالحبّ كالقلى وعـن شـأوِ مِـعـراجِ اتّـحـاديَ رِحْـلتي

الشأو: السبق والغاية، والثاني هو المراد، **والقلى**: البغض، **وواو** وعن للحال من فاعل جاوزت أي حالة رحلتي عن غاية معراج اتّحادي التي هي حضرة قاب قوسين ومقام جمع الجمع إلى حضرة أو أدنى ومقام أحدية الجمع، جاوزت حدّ العشق من كونه صفة تضادّها صفة القلى، فإن مقامي ورتبتي الذيَ هو مقام أو أدنى وأحدية الجمع المعبّر عنه برتبته **«كان الله ولم يكن معه شيء»** من حكمه ومقتضاه أن يكون نسبة الحب الثابت في هذا المقام هي عين الذات لا صفة ولا نعتًا زائدًا عليها، بل نسبة الحب عين نسبة القلى من كونهما عين الذات، وهو معنى قوله: فالحب كالقلى، وقوله: وعن شأو معراج اتّحادي رحلتي، يعني أن الاتّحاد معناه وسرّه إنما هو ارتفاع حكم كثرة الإضافات والتعيّنات والتميّزات بتنوّعات الأسماء والصفات والاختصاصات الطارئة على الوجود الواحد بحسب تنزّله ومروره على المراتب وتلبّسه بأحكامها وخواصّها ومقتضياتها، واندراج هذه الكثرة في وحدة عين الوجود الظاهر والباطن والجامع بين الظهور والبطون في نظر السيار، والمعراج هو الترقّي من سفلي إلى علوي.

وكليات المعاريج ثلاثة، **أولها** من حضيض قيود كثرة النفس وصفاتها الخلقية وأحكام الحدوث وقيود الإضافات إلى أوج أصل وحدة ظاهر الوجود، وغاية هذا المعراج هو الترقّي إلى حضرة جمعية جميع الأسماء المتعلّقة بالاسم الظاهر، وارتفاع تلك الكثرة واندراجها في عين هذه الوحدة في شهود السيار.

والمعراج الثاني من قيد روحية الروح وخلقيّتها إلى إطلاق باطن الوجود وصور نسب واحديته التي هي حقائق المعلومات وارتفاع أحكام خلقية الروح

(1) هذا الحديث سبقت الإشارة إليه.

واندراجها في حقيقة العلم المتعلّق بالمعلومات، وغاية هذا المعراج الترقّي إلى حضرة الجميع لجميع الأسماء المتعلقة بالاسم الباطني.

والمعراج الثالث الذي هو غاية المعاريج بالنسبة إلى سير السائرين ما عدا محمد ﷺ، هو الترقّي من قيد كثرة حكم الظهور والبطون إلى إطلاق جمع الهوية بينهما المعبّر عنه بمقام قاب قوسين، وجمع الجمع الجامع بين جميع صور نسب الواحدية من كونها صفات ثابتًا فيها حكم التغاير والتضاد؛ لكونها صفات، فصاحب مقام أو أدنى، لا بدّ له من الرحلة عن مقام قاب قوسين وشهود النسب فيه صفات متغايرة إلى مقام أو أدنى وشهود النسب فيه عين الذات وارتفاع أثر المغايرة بينهما، وانتفاء حكم الضدّية بين نسبة الحبّ ونسبة **القلى**؛ فلا جرم قال: حيث ارتحلت عن غاية معراج الاتحاد، **يعني**: عن مقام جمع الجمع وقاب قوسين جاوزت حالتئذ حدّ العشق المفهوم المتعارف الذي يضادّه البغض والقلى حتى صارت نسبة الحبّ ونسبة البغض عندي وفي شهودي شيئًا واحدًا، بلا مضادّة ولا مغايرة بينهما لكونهما عين الذات.

قلت: وحيث ذكر تجاوزه عن مفهوم الحب المتعارف الذي يضادّه البغض بتطلّعه إلى حضرة أحدية الجمع المختصّة بالحضرة المحمّدية ﷺ وفهمه خواص تلك الحضرة وأحكامها، شرع في الكلام بطريق الإرشاد منبّهًا للمسترشد بأنك لا تعتقد بتركي وإعراضي عن هذا الحبّ المفهوم أنه مقام نازل، بل هو من أعلى المقامات وما وصلت إلى ما وصلت إلّا به، فاجتهد أن تتحقّق به وإذا صحّ لك التحقّق بمبدئه ومنتهاه فطيب نفسك فإنك سدت به من هو أعلى قدرًا ومنزلة واجتهادًا في العبادة من سائر عباد الله في كل أُمّة من الأُمم من عوام العباد من أهل الإسلام، وحقّ لك أن تفتخر بالحبّ على كل من عمر مرتبة النسك والعبادة، وخرج عن كثير من أحكام الرسم والعادة بتخلية نفسه وتزكيتها عن الرذائل وتحليتها بحلية كريم الشمائل، وأن تجوز مفتخرًا بالحبّ على كل مثقل بأحمال الأعمال وبثقل نقل العلوم الشرعية والأخبار النبويّة النقلية والأحكام الحكمية العقلية، وذكر هذا المعنى في هذه الأبيات الثلاثة:

فطِبْ بالهوى نفسًا، فقد سُدْتَ أنفُس الـ ـعبـادِ مـنَ الـعُـبَّـادِ، فـي كُـلّ أُمَّـةِ

قوله: **طب**، أي تلذّذ واجعل نفسك متلذّذة بالحب المفهوم المتعارف عندك وعند أهله، وقوله: **سدت**، أي صرت سيّدًا متوليًا للسواد، أي الجماعة الكثيرة،

والنفيس: ما تضنّ النفس بالخروج عنه، **والأنفس**: ما يكون صنتها به أعظم وأكثر، وقد يستعمل فيما يكون أعلى قدرًا ومكانة من غيره، وهو المراد هٰهنا، **والأمّة**: كلّ جماعة يجمعهم أمر ما إمّا دين واحد وهو المراد، وإما زمان، وإما مكان، سواء كان الجمع تسخيرًا أو اختيارًا، **ونفسًا**: نصب على التمييز.

يعني: إذا تحقّقت بالحبّ وبان فيك آثاره أبشر فعمّا قريب يوصلك من مقام العبادة والعبودية إلى مقام العبودة، ثم إلى منزل من منازل الاتّحاد، أو مقام من مقاماته، وحينئذ تنتقل في تلك الحالة من العبودة والعبادة والعبودية إلى الحرية وظهور أثر شهود المعبود، أو عين المعبودية، وعلى كل حال تبدو وتظهر سيادتك على كل أعلى وأرشد مجتهد في العبادة والعبودية بسبب عبودتك أولاً، وبحرّيتك ثانيًا، وبمعبوديّتك ثالثًا.

وفُزْ بالعُلى، وافْخَرْ على ناسكٍ علا بـظـاهـرِ أعـمـالٍ، ونَـفْـسٍ تـزَكّـتِ

العلى: جمع تأنيث الأعلى، ويقال: فخرت فلانًا على صاحبه أفخره فخرًا حكمت له بفضل عليه، فقوله: **وافخر على ناسك**، يعني: احكم لنفسك بالفضل عليه بسبب انتسابك إلى الحبّ، وقوله: **وفز بالعلى**، يعني: اظفر بالمراتب والمفاخر الرفيعة غاية الرفعة بسبب ظفرك بالحب الموصل إيّاك إلى مراتب الاتّحاد التي هي أرفع المراتب والمفاخر، وقوله: **علا بظاهر أعمال، ونفس تزكّت**، أي: ارتفع بظاهر الأعمال الصالحة، وبنفس مزكاة: أي مطهرة عن الرذائل ومنوّرة بالفضائل على من لا يكون له هذه الأوصاف من أقرانه.

وجُزْ مُثْقَلًا، لو خَفَّ طَفَّ مُوكَّلًا بـمَنقول أحكام، ومعقولِ حكمة

قوله: **جُزْ**، أي: تجاوز واعبر بحبّك وتحقّقك به غير ملتفت، مثقلاً: أي محمولاً ثقلاً من أعماله وعلومه النقلية والعقلية، وباعتقاده في نفسه أنه موقر محترم بها، أعني بأعماله وعلومه عند الحق والخلق بحيث لو خفّ من ذلك الثقل بالنسيان أو عدم التفات الخلق إلى تلك الأعمال والعلوم واليه بسببها، **طف**: أي قلّ وانتقص بالكلية، وقوله: **موكلًا بمنقول أحكام ومعقول حكمة**، أي: مسلّطًا ومقيّدًا بحفظ الأحكام الشرعيّة الموقوفة صحتها والمبنية على النقل ومقيّدًا أيضًا بفهم المسائل الحكمية المبنية صحتها على العقل يحتمل أن يريد بمعقول حكمة علم الأصولين الثابتة مسائلهما وأحكامهما ودلائلهما بنظر العقل ومعرفة حكمة كل

مسألة منهما وقوّة أحكامهما موقوفة على صحة نظر العقل، ويحتمل أن يريد به علم الحكمة المسمّاة بالفلسفة المذمومة عند أهل الشرع والطريق والتحقيق وموكلاً صفة لمثقلاً.

يعني: اعبر بحبك على هؤلاء الثقلين المثقلين برؤية أعمالهم وعلومهم المقيّدين بها حيث خفّف الحب عنك هذه الأثقال وصرت لطيفًا خفيف النفس والروح لا يقيّدك شيء مما تقيّدوا به، فاعبر عليهم مترحّمًا متمثّلاً بقول الشبلي رضي الله عنه: نجا المخفون وهلك المثقلون.

وارتق بحكم الحبّ عن هذه العلوم المشبهة الكثيرة الشبه والإشكالات والظنون والتخيّلات إلى منبع المعرفة التي لا شكّ ولا شبهة يتطرّقها أصلاً، واجمع بهذا الحبّ والتحقق بحقيقته ميراث أرفع عارف من حقائق علوم الحقيقة والمعارف، أصبح همّه وهمّته العالية متعلقة بأن لا يتقيّد نظره وهمّه وهمّته بشيء سوى معروفه، فيؤثر لذلك ويختار ترك التصرّف بالهمّة وأن أعطي ذلك لحريته عن رقّ التطلّع إلى الأغيار، وهذا التصرّف هو غير بالنسبة إلى الاشتغال بشهود مصرفه.

يعني: إذا توغّلت في تسليم نفسك إلى الحب يوصلك إلى أن ترث أرفع عارف معارفه وعلومه الحقيقة المأخوذة من معدنها، فلا تقيّد نظرك بالالتفات إلى هؤلاء المثقلين المقيّدين وإلى علومهم المقيّدة الحاصلة بالتقليد أو العقل.

وحُزْ بالولا ميراثَ أرفَعِ عارِفٍ، غَدا هَمُّهُ إيثارَ تأثيرِ هِمَّة

حز، أي: اجمع، وفي قوله: بالولا، موهم معنى الحب المذكور، ومعنى حب أهل البيت على اصطلاح الشيعة القائلين بالولاء، وأرفع عارف أراد به عليًّا رضي الله عنه، فإنه صاحب مقام المعرفة الحقيقة بالأصالة وغيره بتبعيته، فإن النسبة إلى الولاية التي هي منبع العلوم الحقيقة والمعارف الأصلية لا تصحّ إلا من جهته وحيثيّته، فإنه كان مظهر الولاية الأحمدية حين انشقّت عن نبوّته ﷺ الذي كان انشقاق القمر صورة ذلك الانشقاق وهو باطنه وسرّه الظاهر بسبب ظهوره، فإن كل معنى لا بدّ وأن يظهر له صورة محسوسة، وكان عليّ كرّم الله وجهه هو أرفع عارف في الدنيا من حيث ما خصّه أصله ﷺ بقوله: **«أنا مدينة العلم، وعليّ**

بابها»[1]، وهو علم الحقيقة ما عدا أصله ﷺ، وقوله: **غدًا همّه إيثار تأثير همّة**، انظر كيف تظاهروا وتظافروا خلق في غاية الكثرة وجماعة جمّة على إيذائه ووضعه وقمعه ومحاربته ومقاتلته، حتى قام إلى مدافعتهم ومقاتلتهم بالظاهر وبالسيف وما سلّط عليهم همّه وهمّته الفعّالة لدفعهم وإهلاكهم عن آخرهم، بحيث لم يبق منهم دار ولا ديار مع تحقّقه بذلك، لكن تركه لمعرفته على الحقيقة وقوع ذلك كلّه، وأنه لا مندوحة عمّا جرى على نحو ما جرى، فلذلك ترك التأثير بالهمة ووكل حقّ الأمر إلى مجريه تعالى وتقدّس.

وتِهْ ساحبًا، بالسُّحبِ، أذيالَ عاشقٍ بوَصْلٍ، على أعلى المَجرَّةِ جُرَّتِ

تِهْ، أي: تكبّر حال كونك **ساحبًا بالسحب أذيال عاشق**، يعني: أذيالك التي جرت تلك الأذيال على أعلى المجرّة، يعني: على أعلى طرف العلوّ بسبب وصل معشوقك، قوله: ساحبًا، حال بيان هيئة التائه المتكبّر، وأذيال مفعول ساحبًا، وكنى بالمجرّة عن طرف العلوّ كما يكنى بالسماء عنه، والباء في قوله: بوصل متعلقة بجرت، ومفعول تكبّر محذوف وهو كل مثقل أو غير عاشق أو غير عارف.

يعني: لما أزال الحبّ عنك، أعني عن روحك ونفسك وبدنك جميع أنواع الأثقال وأصناف الكثافات من أحكام مراتب التركيبات في المولدات والعناصر كلّها حتى أصبحت ألطف من مرّ النسيم الذي سرى على الرياض صارت جميع الكثائف تحت قهرك تتصرّف فيها ولا تتصرّف فيك، فالتراب لا يحجبك، والماء لا يُغرقك، والنار لا تحرقك، والهواء يحملك ولا يستثقلك، وهذا كلّه بسبب مطاوعتك للحبّ حتى تصرف فيك، وحينئذ قبل أن يوصلك إلى وصل حضرة محبوبك إذا نظرت إلى خفّتك عن جميع أثقال رؤية العلوم والأعمال وتزكية النفس وتوارد الأحوال، وإلى لطافتك وتنظيف نفسك وبدنك عن شوب جميع الكدورات والكثافات بحكم الحبّ وأثره، ورأيت غيرك بمعزل عن هذه الأوصاف خاليًا عن الحبّ وأحكامه وآثاره بالكلّية يحقّ لك أن تتكبّر عليهم وعلى كل منسوب إليه الثقل والكثافة حال غلبة اللّطف واللطافة عليك سائرًا في الهواء بالهوى جارًّا ذيلك

---

(1) رواه الحاكم في المستدرك، ذكر إسلام أمير المؤمنين عليّ رضي الله عنه...، حديث رقم (4637) [3/137]؛ ورواه الطبراني في الكبير، عن ابن عباس، حديث رقم (11061) [11/ 65]؛ ورواه غيرهما.

من حيث إنك عاشق لطيف بالسحب وكل ما يناسب حجابيتها وكثافتها، فيكنى بها عنه بهذه المناسبة والملابسة غالبًا عليها لكثافتها، ولو جرّك حبّك حالتئذ نحو وصل حضرة محبوبك وأوصلك إليه تجرّ ذيلك ذلك المسحوب بالسحب الصورية أو المعنوية قبل الوصل على أعلى المجرة بالوصل، يعني: على أعلى كل طرف علوّ صوري أو معنوي متّصف بوصف اللّطافة والبساطة المختصّة بعوالم الخلقية لكونك متّصفًا حالة الوصل الحقيقي والمقتضي للتحقيق بحقيقة الوحدة التي هي منشأ كل لطافة وبساطة، وهي آثارها وفروعها، فإذا تحقّقت بحقيقة الوصل والوحدة التي هي من مقتضياته وصلت إلى العين والأصل وعلَوْت على الأثر والفرع، وحينئذ لم يبق لك منهم إلا الجولان في فنون الاتّحاد ومنازلها الجزئية ومقاماتها الكلّية، فلا تقف في منزل ومقام وشعبة وأصل من شعبها وأُصولها ومنازلها ومقاماتها، وجُلْ فيها إلى أن تبلغ إلى غاية تنتهي بك قابليتك واستعدادك، ولا تمِلْ إلى قوم أفنوا عمرهم في الوسيلة واشتغلوا بها عن المقصود.

وجُلْ في فُنونِ الاتّحادِ ولا تَحِدْ إلى فئةٍ، في غَيرِهِ العُمْرَ أفْنَتِ

يقال: حاد الشيء عن الشيء يحيد حيدة وحيودًا، بمعنى: أعرض عنه، ولمّا كان الحيد يتضمّن معنى الميل عداه بحرف تعديته، وهو إلى، **والفئة**: الجماعة الكثيرة المتظاهرة التي يرجع بعضهم إلى بعض في جوائجهم من الفَيْء والفياءة بمعنى الرجوع إلى حالة محمودة، ومنه الفيء وهو الظلّ الراجع.

يقول: لما تحقّقت بواسطة الحبّ وأثره وحكمه الظاهر فيك بحقيقة الوصل وبدا لك أنواره وظهر وغلب عليك أحكام وحدته الحقيقية المعبّر عن ذلك الظهور والغلبة بالتحقّق بمقام الاتّحاد حتى جرّ ذيلك بالوصل ووحدته على أعلى مراتب اللّطافة والبساطة الخلقية، وحينئذٍ انتهى سيرك إلى حضرة محبوبك بقي عليك السير فيها، وذلك هو التحقّق بأسمائها وصفاتها الكلّية والجزئية من وجه، وهو المعني بالجولان في فنون الاتحاد، فلا تغفل عن هذا السير فيها ولا يسكنن سورة طلبك وحرارة توجّهك بمجرد الوصول إلى مبدأ مراتب الوصل وحقيقة الوحدة التي هي مقتضاه، والتحقّق بمبدأ مقام الاتحاد بل تشمّر للسير فيها بالجولان في فنون الاتّحاد.

واعلم أن لفضاء عالم الاتحاد فنون وشعاب متنوّعة بعضها كلّية، وهي مقاماته، وبعضها جزئية وهي منازله.

أمّا مقاماته، فأربعة:

أحدها: التحقّق بظاهر الوجود العيني، وهو مقام «**كنت سمعه وبصره**»[1]، وذلك بالسير من النفس وفناء ظاهرها وكثرتها إلى عين وحدة الوجود الظاهري.

وثانيها: التحقّق بباطن الوجود العلمي، وهو مقام «**إن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده**»[1]، وذلك بالسير من الروح الروحانية وفنائها بوحدتها وبساطتها إلى كثرة صور الشؤون النسبية.

وثالثها: السير من التقيّد بحكم أحد التجليّين الظاهري والباطني، وفناء هذا التقيّد وهو مقام جمع ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ [الحديد: الآية 3]، وهو المعبّر عنه بالفناء في الفناء.

ورابعها المختصّ بالحضرة المحمدية: وهو السير من بقية شيء من التميّز وحكم الضدّية فيما جمعته هذه الحضرة والمقام الثالث وفناء هذه البقية إلى الحضرة الأحمدية الجمعية السوائية الباقية النافية كل أثر تميّز وحكم ضدّية وغيرية بالكلية، وهو مقام ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: الآية 10]، ومقام ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: الآية 17].

وأمّا منازل الاتّحاد هو التحقّق بالأسماء الكلّية التي يشتمل عليها التجلّي الظاهري من الأسماء الثبوتية التي أصولها وكلّياتها اسم الحيّ والعالم والمريد والقائل والقادر والجواد والمقسط الذي يتوقف عليه ظهور هذا التجلّي الظاهري بالحكم الإيجادي، وما يشتمل عليه التجلّي الباطني من الأسماء السلبية التي كلّياتها وأصولها الاسم السلام والقدّوس والمتكبّر وذو الجلال والمتعالي والعزيز والعظيم والغني ونحو ذلك.

وأشار بقوله: **ولا تحد إلى فيئة في غيره العمر أفنت** إلى مفاوضة الحلّاج مع الخواص رضي الله عنهما حين سأله الحلّاج فيم أنت، فقال الخواص: أصحح مقام التوكّل، فقال له الحلاج: أفنيت عمرك في عمارة الباطن، فأين الفناء في التوحيد؟ يعني لا تلتفت إلى هؤلاء الواقفين في أثناء الطريق وما لاح لهم من

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

واردات ترد عليهم في كل مقام من مقامات الطريق معرضين بالأثر عن العين، وبالوسيلة عن المقصود.

فَواحِدُهُ الجَمُّ الغَفيرُ، ومَن عدا ... هُ شِرْذِمةٌ، حُجَّتْ بأبلغِ حُجَّةِ

قوله: فواحده، أي: واحد أهل الاتّحاد على حذف المضاف، والجمّ الكثير يقال: الجمّ الغفير والجماء الغفير لجماعة كثيرة من الناس يسترون الأرض بكثرتهم أو يسترون حكم غيرهم وغلبته عليهم لكثرتهم واجتماع كلمتهم، ومن عداه: أي ومن تجاوزت عنه إليه، والفاء في أوّل البيت للسببية داخلة في السبب، والشرذمة: القليل من الناس، والقطعة من الشيء، وحجت، أي: غلبت بالحجّة وهي الدالّة المبينة للمحجة، أي المقصد.

يعني: هذا الذي قلت لك جلّ في فنون الاتحاد، ومل إلى أهله ولا تمل إلى قوم أفنوا عمرهم في غيره سببه أن واحدًا من أهل الاتّحاد بمنزلة جماعة كثيرة متظاهرين ساترين باجتماعهم وتظاهرهم أحكام من يخالفهم، وكون واحد من أهل الاتّحاد بمنزلة جماعة كثيرة من جهة أن قولهم وإخبارهم موجب للعلم اليقيني؛ لأن مبنى أمرهم على الصدق وإخبارهم لا يكون إلّا عن شهود محقّق لا يتطرّق إليه الغلط والشبهة كما يتطرّق مثل ذلك على إدراك الحواس الظاهرة والنظر العقلي وغير أهل الاتّحاد، وإن كانوا في العدد في غاية الكثرة لكن مداركهم ومدركاتهم مشوبة بالشبهات والسّهو والغلط، فإذا خالفوا أهل الاتّحاد في الإخبار بأمر من الأمور الحسّية ومسألة من المسائل العقلية غلبوا بأبلغ حجّة من جهة الكشف الصحيح والنص الصريح.

فمُتْ بمَعناهُ، وعِشْ فيه أو فمُتْ ... مُعَنَّاهُ، واتْبَعْ أُمَّةً فيهِ أَمَّتِ

قوله: مت أمر من المت، وهو التوسل بالقرابة، والمأتة: الحرمة والوسيلة والموات الوسائل بمعناه، أي: بحقيقته، وقوله: معنّاه، أي: المتحمّل عناءً وتعبًا في تحصيله، يقال: عنيته بكذا، أي أنصبته بسبب طلبه وأمت قصدي.

يعني: توسل بحقيقة الاتّحاد إلى التحقّق بحقيقة الكمال وعش عيشة طيبة راضية مرضية فيه، وإن لم تصل إلى حقيقته فمت في عناء طلبه ومعاناة تمناه، واقصد متابعة قوم قصدوه، وتحقّقوا به دون متابعة غيرهم عسى تظفر ببركتهم على أثر أو عين منه.

وأنتَ[1] بهذا المَجدِ أجدَرُ من أخي اجْـ ـتهادٍ، مُجِدٌّ عن رجاءٍ وخيفةِ

المجد: السعة في الكرم والسؤدد والجلالة من قولهم: مجدت الإبل إذا حصلت في مرعى واسع كثير الخير، وجدير بكذا: أي حريّ وحقيق به، وأصل معناه المنتهى لانتهاء الأمر إليه انتهاء الشيء إلى الجدار.

يقول: وأنت أيها المسترشد المتابع لي في تسليم نفسك إلى الحبّ وشدّة توجّهك إلى حضرة المحبوب ورعاية أوامرها ونواهيها عن جدّ واجتهاد عظيم من كونها صادرة منها، لا عن رجاء وصول أثر جزائها أو خوف عقابها وعتابها إذا كنت مخلًّا بشيء منها بل مخلصًا فيها، وجعلك نفسك فداءً لها ولما منها ولحبّها غير طامح نظرًا ومتوقّع منها سواها أحقّ بهذا السؤدد والعظمة الواسع قضاؤها، أعني الاتحاد من صاحب اجتهاد مجدّ في رعاية أوامرها ونواهيها والتقرّب إليها لكن مع التطلّع إلى حسن الجزاء من آثار إنعامها أو لأجل التخوّف من شدّة بطشها وانتقامها، فإن المرء يعامل بحسب ما انتهت إليه همّته وانتهاء وصوله وغاية محصوله لا يتجاوز ذلك.

وغيرُ عجيبٍ هَزُّ عطفَيكَ دونهُ بأهْنا، وأنهى لذَّةٍ ومسرَّةِ

هزّ العطفين كناية عن التبختر والتفاخر، فإنه من خواص مشية المتكبّر المتفاخر، **ودونه**، أي: غيره، **وأهنأ** أفعل من الهنيء وهو كل ما لا يلحق فيه مشقّة ولا يعقبه وخامة، **وأنهى** من النهاية، يعني أبلغ إلى نهاية مسرة أي فرح.

يقول: تكبّرك وتفاخرك لما وصلت إليه بالحبّ إلى مرتبة من مراتب الوصل والاتّحاد الذي هو أبلغ في هناء اللذّة وطيبة العيش، وأبلغ أيضًا في حصول غاية الفرح والمسرّة غير عجيب دون هذا المجتهد عن رجاء وخيفة المحجوب المحروم عن مثل هذه اللذّة والمسرّة، فإن غاية لذّته ومسرّته متعلقة بأثر من آثار تلك الحضرة محسوسة مقيّدة بصور محسوسة في الجنّة من اسم الرزاق والمنعم والمعطي والنافع ونحو ذلك، وغايته يكون أثرًا مقيّدًا بالنشأة الجنانية من حضرة الجميل والرحيم ونحوهما، وجميع ذلك إجلالاً عاجلاً ولذّتك ومسرّتك تتعلق

(1) وفي إحدى نسخ الديوان فأنت بدل [وأنت].

بعين تلك الحضرة أو عين أسمائها أو صفاتها عاجلاً في الحال ولذّة الأثر من لذّة العين من أين إلى أين.

قلت: إنما أراد بالتفاخر بهذه اللذّة والمسرّة إظهار أثر من آثار هذا المقام الساري في جميع قواه ومداركه بطريق البيان والتحقيق أو شيء من الخوارق للمحجوبين ليكون سبب نفي إنكارهم على هذه الفرقة، وموجب ثبوت إقرارهم بهذا المقام وخواصه لأجل نفع ذلك لهم في دينهم ودنياهم، وإلا فالتفاخر والتكبّر المذمومان في الشرع لا يجوز إلّا بنيّة صالحة لا يأمر المرشد بذلك إلّا بهذه الشريطة.

وأوصافُ ما يُعْزَى إليهِ، كمِ اصْطفتْ ... مـن الـنـاسِ مَـنْـسِـيًـا وأسـمـاءُ أسـمـتِ

العزو والعزى بالنسبة إلى الشيء، **وكم** للتكثير، كما أن رب للتقليل.

يقول: وأوصاف شيء يعزى، أي ينسب إلى مقام الاتّحاد يعني: مقام الولاية الذي لا يظهر أثره إلّا بهذا المقام، أعني مقام الاتّحاد؛ لأن مقام الولاية هو حاق جمعية كل اسم من الأسماء الإلـهية الكلّية أو الجزئية لكل ما هو داخل تحت حيطة ذلك الاسم من جزئياته وشخصياته بحيث يكون نسبة كل واحد من هذه الجزئيّات إلى جمعية ذلك الاسم على السويّة كنقطة المركز بالنسبة إلى نقط خطّ الدائرة، ولم يظهر لأحد من المحبّين والمحبوبين السائرين هذه الجمعية إلّا بعد الوصول إلى ذلك الاسم والاتّحاد به؛ فلهذا المعنى تكون الولاية منتسبة إلى الاتّحاد وأوصاف مقام الولاية نحو القرب وإظهار العلوم الحقيقية والمعارف اليقينيّة وشهود الأشياء على ما هي عليه، والإخبار عن ذلك مبنيًّا على هذا الشهود وظهور العجائب من التأثيرات الخارقة للعادة ونحو ذلك قد اصطفت كثيرًا من سائر الناس لا يعرفون ولا يلتفت إليهم من كونهم ظاهرين بالصورة الإنسانية، وكانوا من هذه الجهة نسيًا منسيًّا، فاصطفتهم هذه الأوصاف وأظهرتهم على سائر الخلق، فصاروا معتبرين مذكورين في جميع الألسنة بالولاية والقدرة وأهلية الاقتداء بهم والانتماء إليهم، وقوله: **وأسماه أسمت**، يعني: الأسماء المختصّة بالمتحقّق بهذا المقام نحو الولي والموحد والعارف والمقرّب والشيخ والمراد والمجذوب ونحو ذلك قد أعلت ورفعت رتبة كثير من الناس بحيث تواضع كل أحد لهم وانقاد لأمرهم ونهيهم واقتدى بهم وتابعهم خلق كثير بسبب هذه الأسماء.

قلت: أراد بذلك أن أغلب أكابر الأولياء رضي الله عنهم كانوا منسوبين إلى صنائع وحرف نازلة وضيعة نحو الحداد والخرّاز والبزاز والجمّال والمزين والزجاج والحصري وأمثال ذلك، وحيث تحقّقوا بهذه الأوصاف والأسماء المذكورة صيّرتهم من المعتبرين المصطفين على سائر الخلق، ولو لم ينسبوا إلى هذه الأوصاف والأسماء كانوا بالنظر إلى صنائعهم وأعمالهم الظاهرة لدى الخلق نسيًا منسيًّا، ولم يكن لهم ذكر جميل في سائر الألسنة، بل رفعتهم هذه الأوصاف والأسماء إلى أعلى الدرجات عند الحقّ والخلق.

وأنتَ على ما أنتَ عنّيَ نازحٌ، وليسَ الثّريّا، للثّرَى، بقَرِينَةِ

قوله: نازح، أي بعيد، يعني إذا بلغت أنت بجولانك في فنون الاتّحاد وبلغت غايته التي هي مقام جمع الجمع، ومع ذلك بعيد منزلتك من منزلتي كبعد ما بين الثريّا والثرى؛ لنزول درجة مبدأ مقامات الاتّحاد ووسطها وانتهائها عن مقام أحدية الجمع المختصّ بالحضرة المحمدية التي أنا متطلّع إليها ومخبر عنها بحكم الترجمانية، فلا تتطلّع إلى ما فوق طورك.

فطُورُكَ قد بلّغتَهُ، وبلَغتَ فَوْ قَ طَورِكَ حيث النَّفْسُ لم تَكُ ظُنَّت

قوله: طورك، يعني: غايتك، كنى بالطور بمناسبة العلوّ والارتفاع عن غاية مراتب الترقّي والعروج إلى مقام الاتّحاد اعتبارًا بحال موسى عليه السلام ومعراجه بالطور، والطور: الحدّ، والألف واللام في النفس قاما مقام الإضافة.

يقول: فإني قد بلغتك أيها المسترشد بإرشادي وهدايتي إيّاك إلى غاية ما يتحمّله قابليتك واستعدادك، ووصلت إلى ما فوق جدّ همك وهمّتك حيث لا يصل ظنّ نفسك إليه لولا مدد هدايتي وإرشادي إيّاك إليه.

وحَدُّكَ هذا، عندَهُ قِفْ، فَعَنه لو تقدَّمْتَ شيئًا، لاحترقتَ بجَذْوة

الجذوة بالحركات الثلاث: الجمرة الملتهبة، وقيل: ما يبقى من الحطب بعد التهابه.

يقول: مخاطبًا للمسترشد أن حدّ اقتضاء استعدادك وقابليتك للسير إلى الله وفي الله بالجولان في فنون مقامات الاتّحاد ومنازله هذا الذي وصلت إليه

وبالنسبة إليك ما وراء عبدان قرية[1]، فقف فيما وصلت إليه، من مقام ولا تقدم متطلّعًا إلى بلوغ شيء من مقامي الأعلى، فإنك لو تقدّمت من مقامك شيئًا لاحترقت بجذوة وشعلة من سبحات جلال تجلّيات هذا المقام الأعلى المحمدي بحيث لا يمكنك بعد ذلك الرجوع إلى شيء من مقامات الوجود أصلاً، فإيّاك والتقدم، وكأن هذا المعنى ذكره على سبيل التلميح والاقتباس من حديث جبريل عليه السلام في ليلة المعراج وتأخّره عن المرافقة معتذرًا بقوله: لو دنوت أنملة لاحترقت.

وقَدري، بحَيثُ المَرْءُ يُغْبَطُ دونَهُ سُمُوًّا، ولكن فوق قدرِكَ، غِبْطتي

قوله: غبطتي المصدر فيه مضاف إلى المفعول، وسموًّا نصب على التمييز أو على المفعول له.

يقول: إن محلّي ومنزلتي من جهة مقام أحدية الجمع المذكور محل ومنزلة إنما يغبطا كل امرىء رفيع القدر عالي المنزلة من كونه نازلاً في مقام نازل عن مقامي ودونه، ومتعلق كل غبطة هو ذلك المقام والمنزلة التي دون مقامي ومنزلتي، ولا يمكن أن يتعلق غبطة بمقامي لكونه خارجًا عن الأفهام ولا يتعلّق غبطة إلّا بعد فهم المغبوط ومقامه، ولكن إذا تعقل أو توهم تعلق الغبطة بشيء أو أثر خفي من مقامي وقدري، فذلك الشيء المستور والأثر الخفي الذي تعقل تعلق الغبطة به من مقامي وقدري هو فوق قدرك ومنزلتك وقابليتك، فلا تتعرّض له، أشار بهذا إلى أنه إنما يفهم مقامي وإرثي الحقيقي الذي هو الخاتم فيتعرّض هو لذلك ولست هو، فلا تتعرّض له.

وكُلُّ الوَرى أبْناءُ آدمَ، غيرَ أنني حُزْتُ صَحْوَ الجمعِ، من بين إخوتي

إنما أراد **بصحو الجمع** أن يرى ببصره ويدرك به ما يدرك بقلبه أو سمعه أو شمّه أو لمسه أو ذوقه، فإن في مقام الجمع وجمع الجمع يكون كل شيء من المحسوس والمعقول والروحاني والمعنوي الحقي والخلقي حاضرًا مجموعًا، لكن لا يدرك صاحب جمع الجمع كل شيء إلّا بما يناسبه، فيدرك المحسوسات بحسّه

(1) مثل عربي سائر يدلّ على أنه لا بعد أن ينال المرء مطلبه غاية. وعَبْدَان بفتح أوله وسكون ثانيه، نهر عبدان بالبصرة في جانب الفرات/ عبدان من قرى مرو.

الحاضر في تلك الحضرة، والمبصرات بالبصر، والمسموعات بالسمع، والمشمومات بالشمّ، والملموسات باللّمس، والمذوقات بالذوق، وكذا المعقولات لا يدركها إلّا بالعقل الحاضر في تلك الحضرة والروحانيات إلا بروحه، والمعنويات إلا بمعناه وسرّه، وكل ما ينسب إلى الحقّ لا يدركه إلّا بقلبه وحقيقته الظاهرة فيه، والخلقيات إلّا بخلقه بموجب ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾ [الإسراء: الآية 84]، أي في التميّز الخلقي الخصوصيات إنما أضيف حكم هذا التميّز وعمل كل شيء على شاكلته، وحكم خصوصيّته بعلم الرب المضاف إليهم، أعني إلى غير الحضرة المحمدية لا إلى الربّ المضاف إليه الذي هو منتهى كل شيء من الربّ والمربوب، وهذا الحكم ـ أعني اختصاص كل مدرك بما يناسبه من المدركات وتقيّده بذلك ـ يعبد عنه بسكر مقام الجمع، وإنما بقي هذا القيد في مقام جمع الجمع بسبب بقاء أثر التميّز والغيرية فيه بحكم اقتضاء هذه المرتبة هذا الحكم.

وأما الصحو من هذا السكر، فمختص بمرتبة أحدية الجمع وحضرة السوائية والحقيقية التي لا تميّز فيها تميّزًا حقيقيًا ولا غير ولا غيرية فيها بوجه من الوجوه أصلاً؛ فلا جرم صاحب هذا المقام مختصّ باتّحاد بصره الظاهري وبصيرته الباطنية واتّحاد قلبه بقالبه، وقالبه بقلبه، وبصره بسمعه، وسمعه ببصره، فيدرك بكل شيء كل شيء فلا يختص إدراك شيء بشيء بالنسبة إليه، فيدرك المعاني المجرّدة والروحانيات بحاسة بصره وشمّه وذوقه ولمسه إذا أراد، والمبصرات والمسموعات بعقله وروحه وسرّه، وهذا هو صحو الجمع المختصّ بالمقام المحمدي الذي يترجم عنه الناظم، فيقول مترجمًا وناقلاً عن لسان صاحب هذا المقام ﷺ: كل الناس أولاد آدم متساوين في الانتساب إليه، إلا أني خصصت من بين إخوتي بجمع صحو الجمع المذكور من دونهم.

فَسَمْعي كَليميٌّ، وقلبي مُنَبَّأٌ بأحمَدَ، رُؤيا مُقلَةٍ أحْمَدِيَّة

الرؤيا مختصّة بالنوم، **والرؤية** باليقظة، وقال معلّلاً بحرف الفاء لما ادّعاه من إحرازه وحيازته صحو الجمع أن سمعي كليمي، يعني من جهة أنه أدرك التجلّي بسمعه وخرّ صعقًا، وأن قلبي منبأ أي: مخبر بأحمد رؤيا مقلة مضافة إلى الحضرة الأحمدية، ففي قوله: قلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية أدرج أربع إشارات:

إحداها: معنى الترجمانية دون التحقّق بحقيقة ذوقه ومقامه ﷺ، وذلك في قوله: وقلبي منبأ، أي بطريق الفهم من كلامه وإشارة الحق في كتابه العزيز إلى مقامه ﷺ، وبطريق إلهام رباني متضمّن مرمى مرامه عليه الصلاة والسلام، ولو كان مدّعيًا تحقّقه بهذا المقام لقال ما معناه: أن قلبي متحقّق بذلك.

والإشارة الثانية هي أن الرؤيا الأحمدية كانت محفوظة عن الخطأ والخلل بحيث إنه ما كان ﷺ يرى رؤيا إلّا جاءت مثل فلق الصبح، فمنها ما لا يحتاج إلى التعبير والتأويل، ومنها ما يحتاج إلى ذلك؛ فكان كل ما يراه في نومه مثل ما يراه في يقظته من جهة الصحة والمطابقة لما هو الواقع، إلّا أنه يراه من وراء ستر رقيق من المرتبة، فيشير بقوله: وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية إلى أن كل ما يشاهده في مقام أحدية الجمع مثل الرؤيا التي تراها المقلة الأحمدية من وراء ستر رقيق مرتبي من أحد طريقي رؤياها مما لا يحتاج إلى التأويل.

والإشارة الثالثة: وهي التنبيه بأحمد رؤيا مقلة أحمدية على أن ثمّ رؤيا محمودة سوى هذه الرؤيا، وهي اختصاص رؤيا المقلة الأحمدية بكمال الصحة والمطابقة لما هو الواقع مما هو محتاج إلى التغيير بالتعبير.

والإشارة الرابعة في إضافة المقلة المحسوسة إلى الحضرة الأحمدية، وذلك أن مقلته المحسوسة مضافة إلى مزاجه الذي هو صورته المحمدية وقلبه ﷺ صورة حقيقة الأحمدية، فأشار بإضافة المقلة إلى الحضرة الأحمدية إلى أن مقلته الحسية ظاهرة بصورة قلبه، وقلبه منصبغ بحكم جميع حواسه الظاهرة، أعني أن قلبه وباطن باطنه ﷺ يدرك من المحسوسات المختصّ إدراكها بالمقلة المحسوسة، وتدرك مقلته من كونها مضافة إلى الحضرة الأحمدية ما يدرك بقلبه وباطنه ﷺ، والإشارة إلى ذلك قوله تعالى: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ۝١٧ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ۝١٨﴾ [النجم: الآيتان 17، 18]، وقوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾ [النجم: الآية 11]، وذلك كلّه بسبب صحو الجمع المذكور، ثم يقول محقّقًا حكم ترجمانيّته:

ورُوحِيَ للأرواحِ روحٌ، وكُلّ ما تُرى حَسَنًا في الكونِ من فَيْضِ طينتي

يقول: إن حقيقة روحي بموجب مفهوم «والذي نفس محمد بيده»[1] عين القلم الأعلى الذي كتب الحقّ به بيده في اللّوح المحفوظ وفصّل ما هو كائن

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

كتابين: كتاب قولي هو القرآن الكريم وكل كتاب منزّل، وكتاب فعلي هو روحانية كل كائن يكون عين اللوح المحفوظ المجمل المكتوب الأول، وهذان الكتابان تفصيل عينه المجمل، والإشارة إلى ما قلناه قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾ [النبأ: الآية 38]، يعني والله أعلم: اللّوح المحفوظ من حيث إجماله وتفصيله يقوم صفًّا واحدًا، فكان اللّوح المحفوظ الذي هو الروح المضاف إلى الحضرة الإلـٰهيّة المنفوخ منه كل روح مضافة إلى آدم وعيسى عليهما السلام بالنصّ الصريح في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾ [الحِجر: الآية 29]، وفي قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾ [التحريم: الآية 12]، وأرواح غيرهما بطريق المفهوم بإجماله وتفصيله معًا؛ كصورة لحقيقة القلم المجملة التي هي الروح الأحمدية، وتفصيل هذه الحقيقة المجملة بل قابلية تفصيلها المعنية بقوله: «اكتب ما هو كائن» إنما هي نفسه المشار إليه في قوله: «والذي نفس محمد بيده»، وهما باطن اللّوح المشتمل على جميع الأرواح الإنسانية والملكية والجنية، وروحانية كل شيء وروحه، فكأن روحه ﷺ روحًا لجميع الأرواح ممدّة لها بهذا الاعتبار بحيث يمدّ روحه كل ذي روح في إظهار كل علم فطري شريف، ومعنى لطيف وخاصية بديعة منه فجميع ذلك فيه من آثار روحه الشريفة ﷺ الواصلة منها إلى كل روح وروحانية، وقوله: وكل ما ترى حسنًا في الكون من فيض طينتي، يعني أن حقيقته ﷺ كانت حقيقة البرزخية والجمعية السوائيّة بين الواحدية والأحدية الثانية في المرتبة الأولى، وصورة هذه الحقيقة الاعتدالية الجمعية السوائية بحيث لا يظهر أثر من وصف شيء من الأطراف فيه إنما هو المزاج الأعدل الصوري المحمدي والقلب الأعدل الأشمل الأحمدي، فيكون اعتدال مزاجه الأشرف أصلاً لجميع الاعتدالات وممدًّا لها من حكم سوائيّته، بل معينًا لكل اعتدال وتناسب جمعيّته، فيقبل كل شيء حكم الاعتدال منه بحسب قابليّته ومرتبته من العلويّات والسفليّات والعناصر والمولدات على تنوّعات أحكام قبولها؛ كما أن تلك الحقيقة البرزخية الجمعية الأُولى كانت أصلاً لجميع الحقائق الجامعة بين حكمي الوجوب والاستحالة وممدّة لها، بل معينة لها ولجمعيتها وكل حسن مضاف إلى كل صورة ليس إلا تناسب وملاءمة وعدالة بين أجزاء تلك الصورة؛ فلا جرم كل ما قام به الحسن من الأمزجة كان ما كان، فأصل ذلك المزاج القائم بالاعتدال ظاهر وموجود أولاً، وباقي ثانياً بمدد فيض من

الاعتدال الحقيقي المختصّ بمزاجه الأكمل الأعدل ﷺ مفاض عليه، والحسن القائم بذلك المزاج الحسن أيضًا مفاض من ذلك الاعتدال المختصّ بالمزاج المحمدي ﷺ وإمداده إياه بذلك الفيض، فصحّ قوله: وكل ما ترى حسنًا في الكون من فيض طينتي، أي مزاجي واعتدالي الحقيقي الذي هو أصل الاعتدالات كلّها وممدّها وميزانها.

فذَرْ ليَ ما قبلَ الظُّهورِ عَرَفْتُهُ خصوصًا وبي لَمْ تَدْرِ في الذرّ رُفقتي

يقال: فلان يذر الشيء، أي: يقذفه لقلّة اعتداده به، ولم يستعمل ماضيه، **واللام** في ليَ لام الاختصاص، **والهاء** في عرفته يرجع إلى ما الموصولة، **والباء** في بي حرف تعدية لم تدر، فإنه يقال: دريته ودريت به، أي عرفته بضرب من الحيلة **والرفقة** الجماعة التي ترافقهم في سفرك، فإذا تفرقتم ذهب اسم الرفقة والرفيق من يرافقك، وهو أن يجمعك وإيّاه رفقة ولا يذهب اسمه إذا تفرّقتما، كذا قاله الخليل.

المعنى: إنما أراد بالظهور هنا ظهور الصورة الإنسانية الآدمية المشتملة على الذرّات الترابية التي كل ذرّة منها مادة صورة من بني آدم المجتمعة جميعها في الظهور عند خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]، وأراد بالذي قبل الظهور الأمور والأعيان والأحوال المضافة إليها من حيث كونها أغيارًا في الحضرة العلمية، ومن حيث كونها عينًا واحدًا حضرة «**كان الله ولم يكن معه شيء**»[1] في المرتبة الأولى قبل ظهور تلك الأعيان والأمور والأحوال لأنفسها، وبعضها لبعض في المراتب الكونية الوجودية نحو مرتبة الأرواح والمثال والحسّ وبعده.

فأشار بقوله: فذر لي ما قبل الظهور إلى قوله: «**كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين**»[2]، يعني بين العلم المتعلق بمعلوم واحد المكني عنه بالماء في قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً﴾ [الأنعام: الآية 99]، وفي غيره في كثير من المواضع وبين الصورة الطينية الآدمية، **يعني**: كنت مرتفعًا بالعلم والخبرة أو مخبرًا وهاديًا حال كينونة آدم بين العلم المتعلق في المرتبة الأولى بمعلوم واحد، وهو الذات الأقدس بشؤون واحديتها، وبين صورة آدم الطينيّة، فإنه كان أوّل ما خلق الله تعالى

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

(2) أورده العجلوني في كشف الخفاء برقم (2007) [2/ 169] وحديث رقم (2017) [2/ 173].

نوري، أي أول ما قدره بالتعيّن على مفهوم أصل الوضع اللّغوي كان نوري، أي التجلّي الأول المتعيّن الظاهر في مجلى حقيقتي التي هي حقيقة الحقائق والبرزخية الكبرى الجامعة بين الواحدية والأحدية التي هي القابلية الحقيقة للظهور المدرك، والحكم بأن ما وراء هذا مما لا يحكم عليه بظهور ولا لا ظهور، فكان ذلك التجلّي الأول هو الذي علمت أنه كان الله ولا شيء معه، وأخبرت به وبذلك النور والتجلي الأول علمت وأخبرت أيضًا بأنه تعالى بعد أن كان ولا شيء معه، ثم خلق الخلق، أي قدّر كل مقدّر وصورة كل متعيّن كان متميّزًا بتعيّنه وصورته في علمه الأزلي المتعلق بهذه الصورة المقدّرة، وقدّر أيضًا وجود هذه الصورة المقدّرة في علمه، فأوجدهم الله مقدّرًا على ذلك التقدير الأول العلمي، وأظهرهم بذلك التقدير الإيجادي في عالم الأرواح، فعلمت ذلك وأخبرت عنه بقولي: **«أول ما خلق الله القلم، ثم قال له: اكتب علمي في خلقي إلى يوم القيامة»**(1)، أي في اللوح، ثم على ذلك التقدير أوجدهم في عالم المثال والحسّ إلى أن ظهر بعضهم بحكم التقدير الأول بصورة الأعيان الجمادية والنباتية والحيوانية، وبعضهم بصورة الأعراض والأحوال إلى أن ظهر عين الصورة الإنسانية الآدمية، وظهر في ظهورها عين كل ذرة من الذرّات الترابية التي كان كل ذرّة منها أصل بنية بنيه، أي بني آدم في النشأة الذرية، فخوطبت بـ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]، وأجابت ببلى، وبذلك النور والتجلّي الأول أيضًا علمت وأخبرت بأعيان المقدّرات علمًا ووجودًا وأوصافها وأحوالها التي منها أعيان السابقين واللّاحقين من الأنبياء والأولياء وأحوالهم ومراتبهم ومشاهدهم ومبادئهم ونهاياتهم، كما أخبرت في خبر آخر بقولي: **«فعلمت علم الأولين والآخرين»**(2).

يقول: فذر لي، أي فدع لي ما يختص علمه ومعرفته بي، وهو كل ما كان قبل ظهور النشأة الآدمية مما بيّنته وقرّرته من الأمور الجارية في نهر الكون من عين العلم الوحداني تعلّقًا ومتعلّقًا إلى أن ينتهي إلى طينة الآدمية عرفت ذلك كلّه لأجل خصوصيتي بعرفانها.

---

(1) روى نحوه الحاكم في المستدرك، تفسير سورة حم الجاثية. . .، حديث رقم (3693) [2/ 492]؛ والترمذي في سُننه، باب ومن سورة نون، حديث رقم (3319) [5/ 424]؛ وروى نحوه غيرهما.

(2) هذا الحديث سبق تخريجه.

وقوله: **وبي في الذرّ**، أي: في نشأة الذرّ على حذف المضاف، **لم تدر رفقتي**، يعني رفقتي من الأنبياء لم تعرفني حيث كنّا متلبّسين بصور ذرية كلنا وأنا عرفتهم كلّهم وأخبرت عن حال بعضهم بقولي في حديث طويل منه: «**فقال الله تعالى له ـ أي لآدم ويداه مقبوضتان ـ: اختر أيهما شئت، فقال: اخترت يمين ربي، وكلتا يدي ربي يمين مباركة، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذرّيته، قال: أي ربي ما هؤلاء؟ قال: هؤلاء ذرّيتك**»[1]، فإذا كل إنسان مكتوب عمره بين عينيه، فإذا فيهم رجل من أضوئهم قال: «**يا رب من هذا؟ قال: هذا ابنك داود**»[1] إلى آخر الحديث، فأنا عرفت الجميع في جميع نشأتهم، وفي هذه النشأة الذرية أيضًا وأخبرت بها وهم ما عرفوني في هذه النشأة الذرية، وما أخبروا عني إلّا بالوحي المختصّ بهذه الصورة الطينية الآدمية لا عما قبل هذه النشأة مع اشتراكي معهم في حكم هذه النشأة والظهور بحسبها؛ وذلك لأنّي كنت في أعلى مرتبة من مراتب اعتدال هذه النشأة والأدنى كيف يعرف الأعلى على بون بينها، وإذا كان كذلك فلا تعظمني بالذكر والتعريف والمدح بما ينسب من الأسماء والأوصاف والنعوت التي يعرفون ويمدحون ويعظمون بها، فإن في ذلك قدحي لا مدحي بتنزيلي عن مقام ومرتبة أعلى إلى مقام ومرتبة أدنى، ولمّا كان الذكر والتعريف لا يتصوّر إلّا من حيث الأوصاف بالذكر بالوصف على سبيل التعظيم والمدح على نوعين، **الأول**: ذكر ووصف على سبيل التضمين، **والثاني**: على سبيل التصريح، ثم الأول ينقسم على ثلاثة أقسام:

قسم يتضمّنه الاسم من جهة معناه، كاسم زيد مثلاً يتضمن وصفه بالزيادة على غيره، وقسم يتضمّنه الكنية من جهة ما أُضيف إليه من الولد أو الوصف المحمود، كأبي عمرو وأبي المكارم، وقسم يتضمّن اللقب، كعضد الدولة.

وأمّا النوع الثاني كالجواد ونحوه، فجمع هذه الأبيات جميع هذه الأقسام:

فلا تُسمني فيها مُريدًا، فمَن دُعي مُرادًا لها، جَذْبًا، فقيرٌ لعصمتي

قوله: **فلا تسمني**، أي لا تسمني فإن الأسماء والتسمية بمعنى واحد، **وفيها**: أي في سلوك طريق الوصول إلى حضرة المحبوب أو في رفقتي المذكورين في

(1) رواه الحاكم في المستدرك، كتاب الإيمان، حديث رقم (214) [1/ 132]؛ ورواه ابن حبان في صحيحه، ذكر خبر أوهم عالمًا من الناس. . .، حديث رقم (6167) [14/ 40]؛ ورواه غيرهما.

البيت السابق، وقوله: **لها**، أي لحضرة المحبوب، **واللام** متعلقة بمرادًا، وقوله: **جذبًا** مفعول له، أي مرادًا لأجل جذبة تلك الحضرة، ويحتمل أن يكون لها بمعنى إليها، وهي حرفة تعدية الجذبة، **والعصمة**: الحفظ والحماية بمحض العناية أشار بنفي التسمية باسم المريد إلى نفي قول من فسّر قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ۝٥ ذُو مِرَّةٖ﴾ [النّجْم: الآيتان 5، 6] بأن المعلم هو جبريل عليه السلام، وشديد القوى ذو مرة وصفه وكان المصطفى ﷺ متعلّمًا ومريدًا له، والقول الصحيح المؤيّد ببيان صريح من قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا﴾ [النّساء: الآية 113]، أن معلمه ﷺ ليس إلّا تلك الحضرة، ففي إضافة تعليمه ﷺ إلى جنابه الأقدس بلفظ الإفراد لا بصيغة الجمع إشارة واضحة إلى عدم وساطة أحد من جبريل وغيره في تعليمه العلم الاختصاصي من مقام الولاية لا العلم التشريعي من مقام النبوّة والرسالة، وكان علم جبريل عليه السلام حاصلاً لها في ضمن الوساطة من مقام نبوّته لا بالأصالة، وأشار بقوله: فمن دعي مرادًا له جذبًا إلى أن كل مريد لا بدّ له من مراد يسلكه ويعلمه علم الطريقة والحقيقة، ويبيّن له آفات الطريق ومكائد النفس والشيطان وخفايا البقايا من الانحرافات الخلقية والحالية ونحو ذلك.

وأفضل المرادين المرشدين من يكون مجذوبًا سالكًا تتقدم جذبته إلى تلك الحضرة على سلوكه وجهده، والذي يتقدم سلوكه واجتهاده على جذبته هو دون الأول؛ لأن الأول كان في سلوكه على بيّنة من ربّه ومعونة من عناية منه بإشهاده الأمر على ما هو عليه، وهذا المراد المجذوب إن لم يتداركه العصمة، أي الحفظ بالإمداد المتوالية في كل آن ينقطع عن حاله وينحطّ عن مقامه ودرجته، وذلك الحفظ بالإمداد مختصّ بي وبحضرة التي هي أصل جميع الأحوال السنيّة والمقامات العلية، فكان هذا المراد المجذوب في بقائه وثباته في مقام مراديّته محتاجًا إلى عصمتي، فكيف تسميني مريدًا محتاجًا إلى المراد حال كون المراد محتاجًا إليّ.

وألْغِ الكُنى عني، ولا تَلْغُ ألْكنَا بها، فهيَ مِن آثارِ صيغةِ صَنعتي

ألغ من الإلغاء وهو الإبطال، **ولا تلغ**: نهي من اللغاء، وهو صوت العصافير ونحوها مما لا يفهم منه في العادة معنى صحيح، يقال منه: لغى يلغي بالأمر إذا نطق به، وصوت كصوت العصافير ونحوها، وصنعتي، أي: مصنوعي، وقوله: ألكنًا حال من ولا تلغ.

المعنى: يقول: إن العرب لهم عادات واصطلاحات غالبة عليهم في أخلاقهم وأقوالهم وأعمالهم وهممهم، فمنها ميلهم وشغفهم إلى أن يبقى منهم ذكر جميل ومأثرة حسنة ومفخرة محمودة في حياتهم وبعد مماتهم مثل الغنى والشرف والمنعة وكثرة الحشم والتوابع والكرم والشجاعة والوفاء والقيام بحقوق الأصدقاء وإغاثة الملهوف ونحو ذلك، وإلى أن يعرفوا بتلك المآثر والمفاخر بين الخلق ويذكروا بها ومن عاداتهم أيضًا أنهم يعدون كثرة الأبناء من عظم تلك المفاخر حتى ذمّوا من لا ابن له بكونه أبتر، واصطلحوا على أنه إذا كان لواحد ولد ذكر يكنونه باسمه ليذكر بمفخرة الولد الذكر ويعظم بذلك، وإلّا فيكنونه بوصف جميل أو ما ينبىء عن صفة محمودة عندهم غلب ذلك الوصف عليه؛ كأبي المكارم وأبي العشائر وأبي سرحان وأبي أُسامة المنبئة عن صفة الشجاعة ونحو ذلك، فلهذا المعنى كان التعظيم والتبجيل عندهم أن يذكروا بالكنا لا بالأسماء.

فيقول على هذا مخاطبًا لمسترشده: لا تعظمني بالكنا، وأبطل هذه العادة بالنسبة إلى خطابي ولا تصوّت بهذه الكنية لي صوتًا لا معنى فيه حال كونك ألكنًا عن وصفي بشيء مطابق لما أنا عليه من الإطلاق عن كل وصف مقيّد، وعن كل إطلاق يفهم في مقابلة ذلك التقيّد، فإن جميع الأوصاف والنعوت والأخلاق بالنسبة إليّ متكافئة ومتساوية لا غلبة لشيء منها على شيء، فلو عيّنت وصفًا تذكرني به في الكنية فقد قيّدتني بذلك الوصف وحالي الإطلاق عن كل قيد، ففي هذ الحالة وظهوري عليك بها وكونك ألكنًا عن وصفي بما يليق بي لو قيّدتني لكان وصفك صوتًا لا معنى له، لأني لست ذاك الذي وصفته، وكيف تصفني وتعظمني بشيء هو من آثار لفظة مصطلحة من مصطلحات مصنوعي من أهل اللّسان واللغة، وكان هذا إشارة إلى معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: الآية 63]، حيث كانوا يدعونه بأبي القاسم إذا أرادوا تعظيمه، فنهوا عن ذلك بالنسبة إلى ما كانوا يفهمونه من تلك الكنية.

وعن لَقَبي بالعارِفِ ارْجَعْ، فإنْ تَرَ الـ ــتَّنابُزَ بالألْقابِ، في الذِّكرِ، تُمقَتِ

التنابز ـ بالتحريك ـ هو اللقب، وبالتسكين: التلقيب، واستعمل في لقب فيه إهانة وتنقيص، والمصدر في لقبي مضاف إلى مفعول، والذكر هٰهنا القرآن، **والمقت**: هو البغض الشديد لمن يتعاطى القبيح وترى التنابز، أي تعتقد جواز تعاطيه وعدم وجود التوبة عنه، فتعمل بموجب ذلك الاعتقاد ولم تتب عنه تمقت

بنصّ القرآن العزيز في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحُجرَات: الآية 11]، والظالم ممقوت لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [الشّورى: الآية 40].

يقول: لمّا كان مقام المعرفة والعرفان على مفهوم أهل الطريق إنما هو التحقّق في أثناء السير والترقّي في درجات التوحيد بحقيقة ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فُصّلَت: الآية 53]، وفهم توحيد الحقية وإدراكه وإدراك الإشارات والعلوم والمعارف والأسرار المدرجة في آيات التجلّيات الظاهرية أو الباطنية المستصحبة تلك الإشارات والعلوم والأسرار في ضمن هذه التجلّيات في حقائق الآفاق والأنفس السارية فيها، وهذا المقام نازل بالنسبة إلى مقام أحدية الجمع وصحو الجمع الذي هو أعلى الغايات وأنهى النهايات؛ لأن منشأ تلك الآيات والتجلّيات إمّا حضرة جمع الظاهر، أو جمع الباطن، أو هما مع ما يجمعهما من فروع مقامي المذكور إن نسبتني إلى أحكام هذا المقام النازل ووصفتني بالعارف، فقد نزلتني من الأعلى إلى الأدنى، وحينئذ كنت نابزًا باللقب، وذلك يوجب المقت، فلا تلقبني به.

وجه آخر: إن مرتبتي التي هي حضرة أحدية الجمع وصحو الجمع حكمها الانطلاق عن كل قيد وإطلاق مفهوم في مقابلته وعدم تقيّد المدارك الظاهرة الحسّية بالمحسوسات، بل عدم تقيد كل حسّ منها بما تخصّه كالبصر بالمبصرات، والسمع بالمسموعات ونحو ذلك، وعدم تقيّد المدارك المعنوية أو الروحانية بالمعنويات والروحانيات والمدارك المنسوبة إليها الحقية بما يظنّ أن الحقية منحصرة فيها، بل من حكم هذه الحضرة الأحدية الجمعية أن تدرك المحسوسات بالمدارك المعنوية والروحانية أو الحقانية، وأن تدرك فيها المعنويات والروحانيات والحقانيات بالبصر والسمع والشمّ والذوق واللمس والحسّيات لاتّحاد الظاهر بجميع أحكامه والباطن بجميع أحكامه بوحدة هذه الحضرة وارتفاع الغير بالكلية، واتّحاد البصر بالبصيرة، ومقام المعرفة والعرفان على ظاهر مفهومك واصطلاح أهل الطريق ليس إلا حضرة البقاء بالتجلّي الظاهري، وكون الحقّ فيه معه وبصره وعقله فبه يسمع وبه يبصر وبه يعقل، أو حضرة البقاء بالتجلّي الباطني، وكونه فيه سمع الحقّ وبصره ولسانه، فينطق به بموجب أن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده، وفي كِلَا التجلّيين يكون كل واحد من السمع والبصر واللّسان والقلب والروح والسرّ مقيّدًا

بما يخصّه، فالسمع مقيّد إدراكه بالمسموعات فحسب، والبصر مقيّد بالمبصرات واللّسان مقيّد بالمقولات والقلب إدراكه بالآيات، فلا يدرك من المحسوسات شيئًا إلّا بواسطة آلته، والروح مقيد إدراكه بالروحانيات والسرّ بالتجلّيات الوجودية عريّة عن ملابس المظاهر، فإذا لقبتني بالعارف الذي هو مقيّد بهذه التقيّدات فقد أنزلتني عن مقامات الإطلاق عن كل قيد وإطلاق، وعن مقام صحو الجمع إلى مقام هذه التقيّدات النازلة التي هي سكر وغيبة عن الإطلاق المذكور، وهذا تنقيص شنيع في حقّ موجب للمقت بالنص الصريح، وكيف يصلح لك أن تلقبني بالعارف وحالي أن أصغر أتباعي زفّت على عين قلبه عرائس أبكار المعارف.

فأصغَرُ أتباعي، على عينِ قَلْبِهِ، عَرائسُ أبكارِ المَعارِفِ، زُفَّتِ

زفت العروس: أي أسرع في الذهاب إلى الاجتماع بها، **والواو** هٰهنا واو الحال بيان هيئة المفعول المذكور في لقبي، يعني: كيف يجوز لك أن تلقبني بالعارف حال كوني متبوعًا لأتباع أصغرهم من تذهب عرائس أبكارالمعارف التي لا يصل أحد قبله إلى فهمها مسرعة إلى عين قلبه، وإن لقبتني بذلك أليس أنك تكون متنابزًا باللقب وممقوتًا بذلك في الكتاب العزيز، ثم يصف هذا الذي بقوله أصغر الأتباع بقوله:

جَنى ثَمَرَ العِرْفانِ من فَرْعِ فِطنَة، زكا باتّباعي، وهوَ من أصلِ فطرَتي

فإنْ سيلَ عن مَعنًى أتَى بغرائبٍ، عنِ الفَهمِ جلّتْ، بل عن الوَهم دقّت

الفرع: غصن الشجر، **والفطنة**: هيئة الذكاء وسرعة الإدراك والإحساس من جهة جودة القريحة وقوة الغريزة، **والفطرة** في أصل اللغة: الخلقة، واستعمل فيما قدر من العلم الذاتي اللازم للوجود المطلق أولاً، ثم المقدّر ثبوته وتحقّقه ثانيًا في ضمن إضافة شعاع وأثر من الوجود إلى كل شيء كان ما كان مما يسمّى شيئًا أو موجودًا، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النّور: الآية 41]، وبقوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: الآية 44]، والفهم هيئة للنفس بها يتحقّق معاني ما يحسّ، والوهم: قوة تصوّر المعاني صورًا خيالية أو روحانية، وبمعنى الصور الحسّية والخيالية والروحانية.

يقول: إن هذا الذي قلت من أصغر أتباعي سنًّا أو رتبة من شأنه أن له جودة قريحة وقوة استعداد وغريزة هي غصن مثمر متفرّع من أصل خلقتي، أعني ما تعين

وتقدر أولاً من علمي الذاتي الأصلي الذي منه تفرع جميع أغصان الوجود والعلم الذاتي المضاف إلى كل موجود وشيء وذلك الغصن المثمر، أعني غصن جودة قريحته نما وقوي بمتابعتي ظاهرًا وباطنًا قولاً وفعلاً وخلقًا وحالاً، وأثمر أصناف المعارف الذوقية والعلوم الإلـٰهيّة، فجنى هذا الذي عبّرت عنه بأصغر أتباعي تلك الثمار الطيّبة الهنيئة وتناولها ذوقًا وحالاً حتى إذا سُئِل عن حقيقة شيء أو عن مسألة متعلّقة بالشريعة أو الطريقة أو الحقيقة أتى في جوابها بغرائب من علوم حقيقية ومعانٍ غامضة دقيقة جلت تلك العلوم الحقيقيّة الإلـٰهية عن مدارك الأفهام المعهودة المضافة إلى عموم العلماء، بل خصوص العارفين، ودقّت تلك المعاني الغامضة لعلوّها ورفعة منشئها عن أن تصل إليها أوهام هؤلاء المذكورين، وإذا كان الأمر كذلك فتلقيبك إيّاي بالعارف أليس يكون ظلمًا وتنقيصًا في حقي موجبًا للمقت من قبلي وقبل من تحقّقت بحضرته.

ثم اعلم أنه في تقرير هذا الذوق والإخبار عن المقام الأعلى المحمدي الأحمدي ﷺ إمّا أن يكون مترجمًا محضًا أو مدّعيًا وراثته ﷺ بكمال المتابعة والقابلية فيها لا تحقّقًا حقيقيًا، فعلى الأول يحتمل أن يريد بالاتّباع أتباع التابعين وأتباع أتباعهم من لدن محمد الباقر وجعفر الصادق وفضيل بن عياض والحبيب العجمي وداود الطائي أبي المعروف والسري والجنيد وأبي يزيد وسهل والمحاسبي وذي النون وأبي تراب والأئمّة من أهل البيت وعمرو بن عثمان ورويم وأمثالهم من الأكابر المتمكنين.

ثم إنه لا يخلو إمّا أن يريد بأصغر الأتباع أصغرهم من حيث الحال والمرتبة والتمكين، أو يريد أصغرهم سنًّا بحيث يكون بالغًا مرتبة العرفان في صغر سنّه وصباه، فعلى إرادة الأصغر حالاً ومرتبة يشير بأصغر أتباعه إلى الحلّاج والواسطي وأمثالهما من المغلوبين في أحوالهم والشطّاحين فيها الذين تكلّموا بغوامض المعاني والمعارف الخارجة عن أكثر الأفهام والأوهام.

وأمّا على إرادة الأصغر سنًّا، فيشير إلى الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه، فإنه نقل عنه أنه كان يتكلم بغوامض الأسرار والعلوم الحقيقيّة وهو ابن سبع سنين أو أقلّ، هذا إذا كانت هذه التقريرات السابقة من قوله: **ودونك بحرًا خضته وقف الألى بساحله صونًا لموضع حرمتي**. واللاحقة إلى آخر هذه القصيدة المنبئة كلّها عن هذا المقام الأعلى المحمدي الأحمدي من الناظم

رحمه الله على سبيل الترجمانية عن هذا المقام وصاحبه، فحسب ﷺ بطريق النقل بعد التفهّم.

وأمّا إذا كان على طريق دعوى الوراثة ناقلاً عن ذوقه وحاله ومقامه، فغير مسلم له، فإن لذلك أمارات لم تظهر منها منه شيء أصلاً في حياته إلى أن درج إلى رحمة الله تعالى، فمن جملة تلك الأمارات أن يكون خاتم الولاية المحمدية، ويكون له أتباع كثيرة تنتشر منهم الأذواق العالية، ويكونون واقفين في مقام الدعوة والتمكين، ولم يظهر منه شيء من ذلك، فتعيّن أن يكون مراده نفسي الترجمانية لا غير، ونقل ذوق هذا المقام بصورة النظم كما أخبر صاحبه عنه بإشارات لطيفة خفية بصورة النثر ليتمّ كمال البيان بكِلَا نوعي البيان، والله المرشد.

هذا تمام النوع الأول من نوعي الذكر والوصف على سبيل المدح والتعظيم، وهو الذكر والوصف على التضمين في ضمن الاسم والكنية واللقب. وأمّا النوع الثاني الذي هو الوصف بطريق التصريح، فيذكره في هذا البيت الذي بعدها:

ولا تدعُني فيها بنَعْتِ مُقَرَّبِ، أراهُ بِحُكْمِ الجمعِ فَرْقَ جريرَةِ

فوَصليَ قَطعي، واقترابي تَباعُدي، ووُدّيَ صَدي، وانتهائي بَداءتي

وفي مَن بِها وَرَّيْتُ عنّي، ولَمْ أُرِدْ سوايَ، خَلَعْتُ اسمي ورَسمي وكُنيتي

الجريرة: ما يجرّه الإنسان إلى نفسه من تبعة الذنب، ويستعمل في الذنب باعتبار غايته، وهو المراد. **والتورية**: ستر المقصد وإظهار غيره، ومنه ما روي أنه عليه الصّلاة والسلام كان إذا أراد غزوًا، أورى بغيره، يعني ستر خبراً وأظهر غيره، **والفاء** في البيت الثاني للتسبيب داخلة في السبب، **والواو** في الثالثة للحال، **والباء** في بها لتعدية وريت، وقوله: **فيها** يحتمل أن يرجع الضمير إلى الرفقة أو إلى حضرة الذات، وعلى كِلَا الوجهين فيه حذف المضاف أيضًا.

يقول: لا تصفني بوصف المقربية فيما بين هذه الفرقة من الرفقة، أو في طريق الوصول إلى حضرة المحبوب، فإني أرى هذا الوصف تفرقة مضافة إلى ذنب جزاؤه وتبعته هذه التفرقة؛ لأن مفهوم المقربية منبىء عن المغايرة بين القرب والبعد والنقل من بعد إلى قرب هو ضدّه وغيره وأنا إذا نظرت بعين صحو الجمع إلى ذاتي أنه قد قام بها وصف غيرها بزوال ضدّ ذلك الوصف عنها علمت بأنها قد انحرفت عن حقيقة الجمعية والسوائيّة والوحدة التي لا ضدّية ولا

غيرية تشهد فيها أصلاً، وهذا الانحراف ذنب عظيم في عين الناظر من مقام صحو الجميع مضاف إلى هذا الذنب العظيم الوقوع في التفرقة المثبتة حكم الغيرية والضدّية والنزول من الأعلى إلى الأدنى، ولهذا قال: أرى نعت المقربية بعين صحو الجمع عين تفرقة مضافة إلى الرجوع من أعلى مقام صحو الجمع إلى أدنى مقام سكر الجمع.

وقوله: **فوصلي قطعي**... إلى آخره، يعني سبب عدم جواز دعائك وخطابك إيّاي بنعت المقرب أني في مقام مقتضاه نفي أثر الغيريّة والضدّية بالكلّية؛ وذلك لأن الوصل والقطع والقرب والبعد والودّ والصدّ والابتداء والانتهاء كلّها معانٍ ثابتة في المرتبة الثانية، والحضرة العلمية التي تميّزت فيها المعاني والمعلومات وحكم عليها بالمغايرة والضدّية بينها بحسب هذه المرتبة الثانية التي هي صورة المرتبة الأولى وظاهرها وباطن كل واحد من هذه المعاني التي عددتها ثابت في المرتبة الأولى، وحضرة أحدية الجمع وليس هو إلا شأن من الشؤون ونسبة من نسب واحدية الذات الأقدس المحكوم على كل واحد من تلك الشؤون والنسب بأنه عين الذات وعين الشأن، والنسبة الأخرى بحيث إن كل ما يضاف إلى الذات وإلى كل واحد منها من الجمعية والاشتمال والأثر الخاص والكمال يضاف إلى كل فرد فرد من هذه النسب والشؤون مع انتفاء حكم المغايرة والضدّية والغيرية عنها بحسب هذه المرتبة الأولى وحكمها حكم سوائيّتها الحقيقية وأحدية جمعيتها، فكان معنى كل واحد من الوصل والقطع والقرب والبعد والودّ والصدّ والابتداء والانتهاء في عين شهود باطن ذلك المعنى من حيث النظر من مرتبتي ومقامي الذي هو أحدية الجمع وصحوه، والمرتبة الأُولى عين الآخر بلا غيرية وضدّية بينها، وأنت أيها التابع والمسترشد وأمثالك ما لكم رقيّ ولا عروج إلى مرتبتي ومقامي أصلاً، ومنتهى سيركم إلى حضرة جمع الظاهر أو جمع الباطن أو جمع الجمع التي هي دون مقامي ومرتبتي وحكم الغيرية والضدّية ثابت في مقامكم ومنتهى سيركم ومرامكم، كما أثبت الشيخ أبو سعيد الخراز الذي كان من أكابر أهل هذا المقام حكم الضدّية بين الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية، وأضافها إلى حضرة ظاهر الهوية الإلـهيّة؛ فلا جرم إذا نظرتم إلى معاني الوصل والقطع والقرب والبعد لم تجدوها إلّا أضدادًا، فيصح لكم أن تنتقلوا من ضدّ إلى ضدّ، وتلوذوا بالقرب من شرّ ضده الذي هو البعد، وبالوصل من شرّ ضده الذي هو القطع، فيصح لكم أن

ينعت بعضكم بعضًا بالمقرب بسبب هذا الانتقال واللياذ، ولما كان شأني عدّ شهود الغير والضدّ أصلاً، وحالي أني خلعت جميع ملابس الأوصاف المضمونة في اسمي ولقبي وكنيتي والمصرّح في نعت المقربية ونحو ذلك مما كنت أعرف وأنعت وأعظم به بين الرفقة وأهل المراتب الكونية أيضًا في نعت حضرة من وريت بها وبحبّها عن ذاتي بحيث أظهرت أني أحبّها، وأن محبوبي تلك الحضرة وسترت محبوبية ذاتي في إظهار محبوبيتها، ولم أرد بالمحبوب غيري؛ لأني شاهدتها إياي، فكيف يصح بهذا السبب وفي هذا الحال أن تنعتني وتصفني بالمقرّب مع إنباء هذا النعت والوصف عن الضدّية والغيرية، وعن الهرب واللّياذ من البعد إلى ضدّه الذي هو القرب، فلا تتعرض لها الوصف والتسمية والكنية والتلقيب لكي تسلم من فتنة الظلم والمقت والكذب والبهتان إن شاء الله تعالى، فإني ترقّيت في الحبّ عن مفهومك منه وعن كل ما يفهمه من الأوصاف الموجب للمدح والتعظيم.

فسِرْتُ إلى ما دونَه وَقَفَ الأُلى، وضَلَّتْ عُقولٌ، بالعوائدِ ضَلَّتِ

ضلّت من قولهم: ضلّ الشيء إذا ضاع وهلك وبطل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلۡنَا فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [السّجدَة: الآية 10]، وضلت الثانية بمعنى العدول عن الصراط المستقيم، وبهذا المعنى يضادّه الهدي ودونه، يعني ما قصرت عنه رتبة ولم تبلغه، وكانت تحته.

يقول: لما خلعت في الحب جميع النعوت والأسماء والصفات سرت عقيب ذلك حال السير في الله لا إليه ولا منه إلى مقام لا أعلى منه وهو مقام أو أدنى وأحدية الجمع وصحوه قد وقف السابقون كلّهم دونه وتحته وهو مقام قاب قوسين وجمع الجمع الذي ما كان سير وترقٍّ إلى ما فوقه، واستهلك في هذا المقام المختصّ بي عقول كانت عادلة قبل السير والسلوك عن الصراط المستقيم الذي هو الشرع أولاً، والطريقة ثانيًا، وقبول كل ما هو ثابت في عالم الحقيقة ثالثًا، بسبب غلبة أحكام العادات الحيوانية والبشرية عليها، ثم بالشروع في السير والسلوك ورفع أحكام العوائد المذكورة اهتدت إلى طرائق الشريعة والطريقة بأحد وجهيها الذي يلي عالم الملك والملكوت، ثم بان وظهر حكم وجهها الآخر الذي يلي عالم الحق والجبروت، فقبلت أحكام عالم الحقيقة باكتحال عيونها بكحل «فبي يعقل»، فكانت مضافة الآن إلى السرّ الوجودي المقيّد تارة بحضرة الاسم الظاهر، وتارة بحضر الاسم الباطن، ثم ترقّت في ضمن التجلّيين الظاهري

والباطني إلى حضرة جمع الجمع، ومقام قاب قوسين، وظهرت آثارها، أعني آثار هذه العقول من حيث وجهها الذي يلي عالم الجبروت في هذه الحضرة الجمعية ومقام قاب قوسين بإثبات حكم المغايرة والتميّز والضدّية بين المعاني الثابتة والمتعيّنة في هذه الحضرة والمقام وتقييد كل اسم بما يخصّه مع اشتمال البعض على الباقي، ثم استهلكت هذه العقول كلّها بوجهيها جميعًا وبأحكامها التي هي التمييز وإثبات الغيرية والضدّية والخصوصية في هذه الحضرة الأحدية الجمعية ومقام أو أدنى وصحو الجمع، فلم يبق منها عين ولا أثر. نعم اللّهمّ إلّا بواطن حقائقها التي هي الشؤون والنِّسب الذاتية المنفيّ عنها حكم الغيريّة والتعدية والخصوصية، وهذا تحقيق قوله: **وضلّت عقول بالعوائد ضلّت**، فاستحضر تفز من العلم بالحظّ الأوفر.

واعلم أنّ العقل هو أثر وشعاع وفيض متحصّل من عين العقل الأول الذي هو القلم الأعلى متعيّن لإمداد النفس الملهمة، ثم الروح الروحانية في إدراكهما ما فيه نقصهما وكمالهما وضرّهما ونفعهما، وفي التمييز بين الخير والشرّ والنفع والضرّ والحسن والقبح ونحو ذلك، وهذا العقل له وجهان: وجه من حيث النظر إلى عين وجوده المفاض المضاف، وهذا الوجه هو مما يلي الحقّ وعالم الجبروت، وقيام هذا الوجه بالسرّ الوجودي منه. ووجه ثانٍ من حيث النظر إلى هيئته الاجتماعية بين وجوده وحقيقته الممكنة، وهذا الوجه له جهات ثلاث:

جهة من حيث النظر إلى هيئته الاجتماعية بين حقيقته الممكنة وبين وجوده مع غلبة حكم وجوده على أحكام حقيقته الممكنة، **والجهة الثانية** من حيث غلبة حكم حقيقته الممكنة على حكم وجوده، **والجهة الثالثة** من حيث التساوي بين الجهتين؛ فالجهة الأُولى من العقل متعلّقة بجهة وصف اطمئنان النفس الملهمة، وهو مما يلي عالم الملكوت والروح الروحانية وتقوى النفس، **والجهة الثانية** متعلقة بوصف أمارية النفس بالسوء وفجورها، وهو مما يلي عالم الملك والدنيا، وهو المسمّى بالعقل المعيشي. والجهة الثالثة من العقل متعلقة بوصف لوامية النفس، وهو مع غلبة حكم إحدى الجهتين تارة مع التقوى، وأخرى مع الفجور.

ثم **اعلم** أن في مبدأ ظهور الصورة العنصرية الإنسانية، وتعلق النفس الملهمة بتدبيرها وبدوّ قيام أثر هذه الجهة الأخيرة بالنفس بحيث تميّز بين الخير والشرّ والنفع والضرّ يكون حكم الوجه الجبروتي والجهة الملكوتية من العقل مغلوبًا

ومستورًا في هذه الجهة الملكية بالنسبة إلى أقوام مستهلكًا ومقهورًا فيها بالنسبة إلى أقوام آخرين، ثم يقوى ويشتد حكم هذه المغلوبية والمستورية بمتابعة العادات الطبيعية وملابسة الانحرافات الشهوية والغضبية حيث يضلّ عن سواء سبيلي الجهة الملكوتية والوجه الجبروتي، ولم يهتد إليهما وإلى العلم بهما وإلى ضلالته عن سواء الطريقين المستقيمين، وهذا هو المراد بقوله: بالعوائد ضلّت، فإذا تداركت العناية الأصلية الغير المعلّلة المعنية بقوله تعالى: ﴿لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْۗ﴾ [يونس: الآية 2] عبدًا حتى تخلص بالجذبة التي توازي عمل الثقلين أو بالسير والسلوك الصحيح عن قيود العادات وأحكام الانحرافات حينئذ يتبيّن أثر الجهة الملكوتية من العقل، فإذا غلب هذا الأثر على حكم الجهة الملكية وقهره وأخفى عينه وأثره، بحيث يصير الحال على عكس الحالة الأولى يكون العباد الذين هذا شأنهم يسمون بالعقلاء المجانين، فإنهم بالنسبة إلى عموم الخلق مجانين لعدم تمييزهم بين خير هذه النشأة الدنيوية وبين شرّها، ولا بين ضرّها ونفعها، ولكن بالنسبة إلى أهل الآخرة والروحانيين والمفوضين هم العقلاء حقًّا.

وإذا لم يغلب هذا الأثر وترقّوا إلى التحقيق بحقيقة القلب وبالتجلّي الظاهري والباطني أو الجمعي حينئذ يبدو الوجه الذي يلي عالم الجبروت من باطن العقل ويصير آلة بعض المدركات للحقّ المشار إلى ذلك بقوله: «فبي يعقل»، فيميّز به صاحب الجمع الظاهري أو الباطني أو جمع الجمع بين الضدّين ويجمعهما ولا يرى الجمع بينهما محالاً، بل لازمًا واقعًا فإذا بدى أثر التجلّي الأول وحكم وحدته وسوائيته يستهلك جميع هذه العقول، وهذا الوجه منها في أحدية جمعيّته لارتفاع حكم التميّز الحقيقي والغيرية والضدّية في مرتبته وجمعيّته، وهو معنى قوله: **وضلّت عقول**، أي ضاعت واستهلك عينها وأثرها بالكلّية في هذا المقام الأحدي الجمعي ما كانت قبل السلوك غاوية بأحكام العادات عن سواء سبيل التوجّه إلى عالم الملكوت والجبروت، ثم اهتدت بالسلوك إليهما، ثم استهلكت بالكليّة أعيانها وآثارها وأحكامها في هذا المقام الأحدي الجمعي لارتفاع حكم التميّز فيه بالكلّية، والله الموفّق.

فلا وَصْفَ لي والوَصْفُ رسمٌ، كذاك الاسم وسمٌ، فإن تَكني، فكَنْ أو انعتِ

وبعد أن علمت أني خلعت جميع الملابس المنبئة عن الغيرية والضدّية في حضرة من وريت بها عني ولم أرد سواي، فلا وصف لي تصفني به وتعرفني عند

أهل هذه المقامات وأصحاب التجلّيات حال كون الوصف أثرًا من الموصوف، فإنه لما كان عيني مستهلكًا في لجّة بحر أحدية الجمع، فمن أين يبدو الأثر، وبماذا يكون قيام الوصف؟ وكذلك لا اسم لي فلا تسمني بشيء، فإنّ الاسم علامة يعلم بها المسمّى وهويتي وأنانيتي ممحوقة بالكلّية في عين شمس حقيقة المسمّى، فإنّى تظهر العلامة؟ ومن أين تنتشىء العلامة؟ فإذا علمت هذه الدقيقة فإن شئت الآن أن تكني فكن، وإن أردت أن تنعت فانعت، فلست أنا ذلك المكنى والمنعوت، وإنما هو شخص تتصوّره في ذهنك وخيالك وتسميه وتنعته وتكنيه.

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجتُ، وعطَّرْتُ الوُجودَ برَجعتِي

يقول: ومن أنا إيّاها، يعني من مبدأ منازل التوحيد والاتّحاد من حيث اسم من أسماء ظاهر الوجود عرجت بالتحقّق بجميع مراتب أسمائه الكلّية، ثم بالتحقق بجميع كلّيات أسماء الوجود الباطني، ثم بالتحقّق بحضرة جمع الجمع إلى حضرة ومقام ينتهي إليه مفهوم حرف إلى الذي هو الغاية والنهاية التي لا تضادّها البداية، بحيث لم يبق من هذا المفهوم أثر أصلاً، وهي هذه الحضرة الأحدية التي ظلّت البداية والنهاية واحدة بلا مغايرة ومضادّة بينهما، ثم عدت من هذه الحضرة إلى ظاهر هذه النشأة الحسّية رعايةً لأحكامها وما يتعلق بها من الكمالات، وعطّرت هذا الوجود المفاض المضاف الظاهر في المراتب الكونية بحقائق العلوم الفطرية والأمداد الغيبيّة الآلية الاشتمالية برجعتي إلى هذه النشأة الحسّية، فأخذ الوجود منها وتعطّر بها في كل مرتبة بحسبها، وما يختصّ بها.

وعن أنا إيَّايَ لِباطِنِ حكمَةٍ، وظاهرِ أحكام، أقيمَتْ لدَعْوَتي

يقول: ومن مقام ومرتبة أنا فيها أنا ولا غير بموجب التحقّق بحقيقة **«كان الله ولم يكن معه شيء»**، يعني من حضرة أحدية الجمع المذكور لأجل بيان باطن الحكمة والسرّ المقصود من إظهار كل شيء وإيجاده، ولأجل تحقيق تقرير ظاهر الأحكام الشرعية، ووضع الشرائع أقمت لدعوتي، يعني لدعوة ذاتي من حيث إنها كل وأصل ذاتي أيضًا من حيث أجزائها وفروعها وتفصيلها كل نوع بما يليق به.

يعني: لمّا كانت حقائق العالم أعلاه وأسفله تفصيل حقيقتي التي هي عين حقيقة الحقائق، وكان نسبة بعض صور هذا التفصيل إلى الباطن والمعنى أقوى،

ونسبة بعضها إلى الظاهر والصورة أشدّ أقمت لهذا المعنى من حيث إني كل ومجمل وأصل للدعوة لذاتي من حيث كونها ظاهرة بصورة التفعيل والأجزاء والفروع حتى أكمل مني ما كانت نسبته إلى الباطن والمعنى أقوى بتقرير باطن الحكم، وهو أخصّ العلوم الحقيقية والأسرار الحقيّة على طريق جوامع الكلم، وأكمل أيضًا من أجزاء تفصيلي ما كانت نسبته إلى الظاهر والصورة أشدّ بوضع الأحكام الشرعية والعبادات البدنية والآثار السياسية والخلقية، فأكمل ثانيًا من حيث تفصيلي كما كملت أولاً من حيث كلّي وإجمالي.

فغايَةُ مَجذوبي إليهَا، ومُنتهَى مُراديه ما أسلَفتُهُ، قبلَ توبتي

إنما أضاف المجذوب إلى نفسه على لسان الجمع والتوحيد، وأضاف حرف إلى والمنبئة عن منتهى هذا المجذوب بقوله: **إليها** إلى حضرة المحبوب؛ لأن جميع الأفعال والآثار والأمداد والتصرّفات في العوالم وأهليها كلّها لا يضاف إلّا إلى هذه الحضرة الأحدية الجمعية، ولهذا أمر الشارع أن يبدأ في شروع كل فعل ويصرف بكلمة بسم الله الرحمـٰن الرحيم، المختصّة بهذه الحضرة الأحدية الجمعية، وحيث كان هو متحقّقًا بها؛ لا جرم أضاف فعل الجذب إلى نفسه، وحيث كان في مبلغ علم هذا المجذوب وإدراكه أنه مجذوب ومسير إلى حضرة المحبوب بلا واسطة مع انقطاع نظره وشهوده عمّن يكون متحققًا بتلك الحضرة ومتّحدًا بها ومتكلّمًا بلسانها؛ لا جرم أضاف ذلك الانتهاء إلى تلك الحضرة اعتبار الزعم المجذوب وإدراكه وشهوده.

يقول مقرّرًا حقيقة تحقّقه بهذه الحضرة الأحدية الجمعية متجاوزًا حضرة جمع الجمع، وراجعًا عنها ونائبًا عن الالتفات إلى الكمالات المتعلّقة بها على وفق **«إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة»**[1]، وعلى وفق **«والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»**[1] أني لما تحقّقت بهذه الحضرة الأحدية الجمعية وأضيفت الآثار والأفعال كلّها إليّ، فغاية من جذبته بمحض العناية إلى الحضرة المحبوبية التي هي إياي، والحالة هذه وتلك الغاية هي مقام جمع الجمع المذكور ومنتهى مقام كل من كان مراد ذلك المجذوب، يعني

(1) رواه مسلم في صحيحه، باب استحباب الاستغفار، حديث رقم (2701) [4/ 2075]؛ والحاكم في المستدرك، كتاب الدعاء. . .، حديث رقم (1882) [1/ 691]؛ ورواه غيرهما.

شيخه ومرشده إلى سواء سبيل تحققه بالمقامات الإسلامية والإيمانية والإحسانية، وإلى أداء واجب حقوقها حال رجوع هذا المجذوب من الحقّ إلى الخلق لتكميل نفسه أولاً، ثم تكميل غيره ثانيًا، هو مقام التمكين وجمع الجمع، وهذا المقام الذي هو غاية وصول كل مجذوب وغاية وصلة كل من كان مراده وشيخه، بحيث لا مرمى ولا مرقى لأحد فوقه هو الذي تحقّقت به وبكمالاته فيما أسلفته وقت تقلّبي في الأحوال والمقامات الكلّية والجزئية وتحقّقي بجميعها قبل رجوعي وتوبتي عن الالتفات إلى كمالات ذلك المقام الذي **هو غاية المجذوب ومنتهى مراد به**، وعن السكون إليها والوقوف معها.

تنبيــه:

إنما خصّ المجذوب ومراديه بالذكر هٰهنا إشارة إلي أمرين، **أحدهما**: التنبيه على أن الذي تقدّمت جذبته على سلوكه أعلى مقامًا من الذي تقدم سلوكه على جذبته مع أنهما في جواز الاقتداء بهما وبلوغهما مرتبة التمكين في التلوين وتحقّقهما بالكمال أو الخلافة ونحو ذلك، سواء لكن الأول أمكن وأعلى لكون عبوره على المقامات والتحقّق بها على بصيرة وبيّنة من ربّه.

وأمّا السالك الذي تحقّق بالمقامات أكثرها ولم تداركه عناية الجذبة لبقية كانت فيه باقية من أحكام نفسه وآثار خلقيته، فهو غير مؤهل للمشيخة والمرادية والاقتداء به؛ لأنه بعد عبد نفسه، فإن المكاتب عبد ما بقي عليه أدنى من درهم والعبد لا يصلح للتصريف إذا لم يكن عبدًا محضًا للمصرف وواهب التصرّف.

وأمّا المجذوب الذي ما تفرّغ من الاشتغال بحاله في مجذوبيته إلى الرجوع من عالم الحقّ الذي هو عالم القدرة وارتفاع الوسائط وخرق حجب الأسباب إلى عالم الخلق الذي هو عالم الحكمة وتحقيق الوسائط والأسباب إلى الاشتغال بالسلوك والتحقّق بالمقامات بوساطة شيخ مرشد أو بلا واسطة، فهو أيضًا غير مؤهل للمشيخة والاقتداء به لاشتغاله بحاله عن حال غيره وعدم تحقّقه بالمقامات.
وأما الأمر الثاني مما يوجب تخصيص المجذوب ومراديه بالذكر هو التنبيه على أن المجذوب المتدارك الراجع من عالم الحقّ إلى عالم الخلق لا يكمل ولا يصلح للاقتداء به إن لم يكن له مراد مرشد يهديه إلى دقائق المقامات، وإن كان على بيّنة من ربّه وبصيرة في سلوكه، فإن في المقامات الإسلامية والإيمانية دقائق لا تدرك

إلّا من حيثية الخلقية والاطّلاع عليها متوقّف على اطّلاع من اطّلع عليها بنظر خلقيته، فلا يكتفي بالبيِّنة الحقية التي للمجذوب، فكان محتاجًا إلى المرشد. ثم إن المجذوب السالك هو في درجة المحبوبية ابتداءً وانتهاءً، والسالك المجذوب هو في درجة المحبية ابتداءً، وفي درجة المحبوبية انتهاءً.

ولمّا كان النبيّ ﷺ محبوبًا ابتداءً وانتهاءً أخبر الله تعالى في كتابه العزيز عن سيره أولاً من حيث باطنه وروحه بشرح صدره واسطة بلا سلوك وسير منه، ولكن مع يسير عسر ناله في ذلك بسبب محو أثر الخلقية عن روحه المقدّسة وعن خلقه المتضمّن ذلك اليسير من العسر يسر إثبات وصف الحقيّة فيه حتى صار خلقه بذلك عظيمًا.

ثم أخبر عن سيره ثانيًا من حيث ظاهره ونفسه ووضع وزر الطبع والجبلة البشرية الذي يكسر سورة كمال قابلية ظهور كماله وقوّة استعداد كمال ظهوره واستظهاره بذلك الاستعداد عن نفسه، ويتضمّن ذلك الوضع أيضًا عن نفسه أدنى عسر مسّه بسبب رفع الحدث عن أوصاف نفسه المستلزم ذلك العسر اليسير يسرًا كثيرًا من إضافة أحكام القدم إليها نحو قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ﴾ [الفتح: الآية 10].

ثم أخبر عن سيره ثالثًا من حيث جمعيّته إلى حضرة جمع الجمع، أعني الجمع بين التجليّين الظاهري والباطني، ورفع ذكره فوق ذكر جميع خلقه بلا مشقّة وعسر ناله في ذلك.

ثم أخبر عن أمره تعالى وتقدّس إيّاه صلوات الله وسلامه عليه، أنه حين ألقى عصا سيره عند ارتفاع ذكره من هذه الأسفار الثلاثة أن يتحمّل مرة أخرى نصب سفر رابع مبدأ هذا المقام الذي نزل فيه، أعني جمع الجمع وقاب قوسين ومقام الكمال، وأن يرجع عنه ثانيًا عن التفاته إلى رفع ذكره الحاصل له في هذا المقام وعن نظره إلى كل كمال وتمكين يختصّ به وإلى الاتّصاف بكل وصف إلـهي كامل كلّي، وعن رؤية أثر الغيرية والضدّية الثابتة في هذا المقام متوجّهًا إلى السفر والسير إلى ربّه الذي هو منتهى الكلّ ومرجع الجميع وإلى حضرته ومرتبته التي لا أعلى منها ولا أكمل، حيث لا غيرية فيها ولا ضدّية أصلاً ورأسًا؛ لا جرم قال تعالى مخاطبًا إيّاه ﷺ على طريق التذكير والامتنان: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ ﴿١﴾﴾ [الشرح:

الآية 1]، إشارة إلى سفره الأول الباطني المحبوبي ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۝٢ ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ ۝٣﴾ [الشرح: الآيتان 2، 3] إشارة إلى سفره الثاني الظاهري المحبي، ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ۝٤﴾ [الشرح: الآية 4] إلى سفره الثالث الجمعي، ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۝٥﴾ [الشرح: الآية 5] إشارة إلى عناء الفناء وراحة البقاء الحاصل له في سفرته الثانية، وما كان في سفرته الثالثة إلا اليسر كلّه بلا عسر وروح وراحة بلا تعب ومشقّة لقوة قابليته وكمال استعداده لسرعة الترقّي.

ولـمّا كانت السفرة الرابعة تتضمّن سيره مرة أخرى في ظاهره وباطنه لإزالة آثار الخصوصيات ورفع قيودها عن كل اسم وصفة وقوة ظاهرة وباطنة، وعن كل ذرة من صوره؛ ليظهر كل واحد منها بصورة الجميع ووصفه وحكمه كما هو أمر نسب الواحدية في حضرة أحدية الجمع التي هو متوجّه إليها في هذه السفرة الرابعة ومتحقّق بها، وذلك ليتّحد حكم الأدنى مع حكم الأعلى بلا مباينة وخصوصية وتميّز بينهما، وفي إزالة تلك الآثار الخصوصية لا بدّ من معاناة عناء ومقاساة عسر فناء، فلأجل هذا المعنى عبّر عن الأمر بالشروع في هذه السفرة الرابعة بتحمّل النصب، فقال: فإذا فرغت ـ يعني من أسفارك الثلاثة ـ وإعطاء ما عليك من الحقوق والأمانات فيها، وأخذ ما لك من الكمالات منها، فانصب ـ يعني تحمّل النصب ـ بالشروع في سفرتك الرابعة، ﴿وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب ۝٨﴾ [الشرح: الآية 8] يعني إلى التجلّي الأول الذي هو نورك وربك ومنشأ جميع الأسماء والصفات والأعيان والآثار الحقية والخلقية وممدّها ومرجعها ومنتهاها بموجب ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلْمُنتَهَىٰ ۝٤٢﴾ [النجم: الآية 42]، و﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾ [العلق: الآية 8]، و﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾ [هود: الآية 123].

ومنّي أوجُ السّابقينَ، بزَعمهِمْ، حَضيضُ ثرى آثارِ موضعِ وَطأتي

الزعم: حكاية أمر فيه مظنّة كذب، ويستعمل في نفس الظنّ وهو المراد هٰهنا، **والحضيض**: قرار الأرض، ويقابله الأوج من علوّ وسماء، وقوله: **وطأتي** مصدر وطأته برجلي أطأه وطأً ووطأة، وأراد بالسابقين بزعمهم الخلفاء السبعة غير الكمّل الواصلين إلى أدنى مرتبة جمع الجمع لا قاب قوسين، وهو الحضرة العمائية وهم الذين غلب على كل واحد منهم حكم صفة من الصفات السبع، أعني الحياة والعلم والإرادة والقول والقدرة والجود والإقساط مع اشتمالهم على الباقي، وهم خلفاء الخليفة الكامل الواصل إلى مقام قاب قوسين من حضرة جمع الجمع الجامع

المشتمل على جميع الأسماء والصفات السبعة بالذات، ولكن مع خفي أثر من حكم أحد الأسماء السبعة ظاهر فيه، وفي هذا البيت إشارة إلى المعراج بالجسم المختصّ بصاحب مقام أحدية الجمع لانصباغ أدنى مراتب خلقيته وهو الجسم بأعلى مراتب الحقية بارتفاع حكم الغيرية والضدّية بين صور خلقيّته وصور حقيّته في وقت ما مختصّ به بحكم هذا المقام، أعني أحدية الجمع واقتضائه، وأشار بقوله: حضيض ثرى، إلى أنه يؤمر بخلع نعليه في معراجه كما أمر موسى على نبيّنا وعليه الصلاة والسلام بخلعهما في ميقاته.

فيقول: لمّا عرج بي روحًا وجسمًا وسرًّا وحقيقةً لابسًا نعلي بحيث كنت بالأفق الأعلى من عالم الأرواح، الذي هو ـ أعني الأفق الأعلى ـ نقطة اعتدال كون القلم الأعلى، ثم دنوت فتدلّى التجلّي بطريق الاستقبال، فكنت قاب قوسين ـ أعني كان قاب قوسين ـ طريقي إلى أن بلغت مقام الذي هو أو أدنى، فصار مقام جمع الجمع عندما تعدّيت عنه بمنزلة التراب الموطىء من الأرض لنعلي، وبعض هذا التراب ما هو متعلق بنعلي الذي هو موطىء قدمي وأثره، وذلك بمثابة رتبة قاب قوسين، ومقام الكمال من حضرة جمع الجمع وبعض هذا التراب ما هو متعلق بوجه الأرض مباين عما تعلّق بنعلي، وذلك بمنزلة الحضرة العمائية من مقام جمع الجمع والثرى الذي تعلق بوجه الأرض حضيض بالنسبة إلى ما تعلق بالنعل مع أنه أوج بالنسبة إلى ثرى تحت وجه الأرض الذي هو بمثابة سائر المقامات من الجمع الباطني والجمع الظاهري ومنازل جزئياتهما وتفاصيلهما، فموضع وطأته هو نعله، وحضيض ثرى آثار نعله هو ما تعلق بالأرض من تراب وطئه النعل بعدما تأثر الأرض من الوطأة، ولم يتعلق بالنعل؛ وذلك كناية عن الحضرة العمائية كما بيّنّا.

فيقول: الخلفاء بواسطة هم السابقون على سائر أصحاب المقامات المقيّدة من المكاشفين والمحجوبين، وعلى الأفراد الخارجين عن دائرة الأقطاب الكاملين وغير الكاملين في زعم هؤلاء الخلفاء الخفاء حال هؤلاء الأفراد ومبلغ أذواقهم على هؤلاء الخلفاء بواسطة، فيظنون أنهم سابقون عليهم في المرتبة وهم تحت دائرتهم، وليس الأمر كما زعموا، فهؤلاء الخلفاء السابقون بزعمهم على أهل زمانهم أوج علوّ منزلتهم الذي هو الحضرة العمائية، وهو بمنزلة ثرى متعلق بأرض موطىء مباين عن نعلي هو حضيض مرتبة قاب قوسين التي هي بمنزلة ثرى أثر

موطىء نعلي المتعلق ذلك الثرى بنعلي، فمقام قاب قوسين من حضرة جمع الجمع هو مقام وحدة جمعية الهوية بين الظاهر والباطن والأوّل والآخر واتّحادها فيه، واندراج الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية في عين تلك الوحدة، لكن مع توهّم مغايرة وضدّية بينها، والحضرة العمائية مقام وحدة جمعيتها بينها مع رؤية المغايرة والضدّية وشهود التميّز بينها ومقام أو أدنى، ومقام أو أدنى مقام اندراجها في تلك الوحدة الجمعية مع شهود اشتمال كل منها على الجميع وانتفاء المغايرة والتميّز والضدّية بينها بالكلّية، فاعلم ذلك.

وآخرُ ما بَعْدَ الإشارةِ، حيثُ لا ترقّي ارتفاعٍ وضعُ أولِ خطوتي

وضع أول خطوتي: أي محله على حذف المضاف، وقوله: آخر ما بعد الإشارة، يعني: منتهى شيء يكون رتبته بعد رتبة ما يشار إليه من الأسماء والصفات أو تميّزاتها واختصاصاتها إنما هو مقام قاب قوسين، ومقام الكمال وهو مقام لا ترقّي ارتفاع من رتبة ومقام إلى رتبة ومقام أعلى منه بالنسبة إلى غيري من أهل الكمال وأرباب النهايات، وهذا المقام هو موضع وضع أول خطوتي في الشروع في سفرتي الرابعة المختصّة بي المعبّر عنها بقوله: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ ۝﴾ [الشرح: الآية 7] عروجًا، وكذا هو أول موضع وضع أول خطوتي في نزول حقيقتي، وتجلّي الأول عند مبدأ الأمر لتحقيق «فأحببت أن أعرف»، فإني أوّل ما تخطّيت مقام أو أدنى وحضرة أحدية الجمع والمرتبة الأولى لم يكن موضع وضع أول خطوتي في ذلك التنزّل إلا مبدأ المرتبة الثانية، وهو مقام قاب قوسين بعينه، وهو الحضرة الجمعية الإجمالية، ثم انتهيت متطوّرًا إلى انتهاء هذه الحضرة، وهي الحضرة العمائية التفصيلية، ثم إلى جنبتي هذه الحضرة العمائية، وهما حضرة الإمكان الجامعة جميع الحقائق الممكنة المتساوية اقتضاء موجوديتها واقتضاء عدميّتها، وحضرة الوجوب المشتملة على جميع الأسماء الإلـٰهيّة الداخلة في حيطة اسم الرحمـٰن الذي هو عين الوجود، ثم تخطّيت منهما إلى أعلى وسطية عالم الملكوت ومرتبة الأرواح المعبّر عن ذلك الوسطية الأعلى بالأفق الأعلى، ثم إلى تفصيل ذلك وعرفت فيها من جمعيتي وتفصيلي الظاهرين بوصف الغيرية مسمّى بالقلم واللّوح، ثم تخطّيت منها إلى حاق وسط عالم المثال، ثم إلى صورة ذلك مجملاً عرشًا ومفصّلاً كرسيًّا، وعرفت فيه هذين الاسمين بوصف الغيرية أيضًا، ثم تنزلت إلى عالم الحسّ وعرفت فيه بالغيرية بالتسمّي باسم العنصر مجملاً وباسم

السمٰوات والأركان والمولدات جميعها مفصلاً، ثم تنزلت إلى المرتبة الإنسانية وعرفت من حيث صورها وجمعها وتفصيلها الظاهرة بوصف الغيرية بالنسبة إلى مفهوم عمومها، وبوصف العينية بالنسبة إلى فهم أهل الخصوص إلى أن تنزلت مترقّيًا وعرفت وتعرّفت وعرّفت الأمر على ما هو عليه من حيث هذه الصورة المحمدية، وكمل بها نزولي الذي كان عين العروج كما أخبر بعض التراجمة عن حالي على نحو ما جرى بقوله: «تخيّرك الله من آدم، فما زلت منحدرًا ترتقي»، فكان مقام قاب قوسين مقام ورتبة فوق رتبة ما يشار إليه بفهم الروح من الأسماء والصفات وتميّزاتها واختصاصاتها الثابتة في تفصيل مقام قاب قوسين، وهو الحضرة العمائية وحضرة الوجوب منها، ولا ترقّي لأحد غيري فوق هذا المقام الذي هو قاب قوسين، وهو موضع وضع أول خطوتي صعودًا ونزولاً كما بيّنّا قوله ما بعد الإشارة فيه ذكر المصدر وإرادة المفعول، وما فيه موصوله.

فما عالِمٌ إلا بفضلي عالِمٌ ولا ناطِقٌ في الكونِ إلّا بِمِدْحتي

يشير بهذا البيت إلى معنى آيتين من الكلام العزيز بلسان الجمع، **أحدهما** قوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النّور: الآية 41]، **وثانيهما** قوله: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ﴾ [الإسراء: الآية 44].

يعني: لما علمت بما سبق من التقرير في البيت السابق أن الوجود بالأصالة ليس إلّا لي، وكل ما يضاف منه إلى جميع العالمين إنما هو أشعة وفروع منه، وأن الوجود المطلق هو عين العلم في المرتبة الأولى، والعلم لازمه وعديله في المرتبة الثانية، فلم يلتمع من الوجود شعاع ولا يفيض من عينه فيض مضاف إلى شيء من العالم إلّا ومعه حصّة من العلم لازمة له، وتلك الحصة من العلم اللازم لوجود كل موجود إنما هو العلم الفطري، وفطرة الله التي يولد كل مولود عليها، وكما أن أصل الموجود يلازمه العلم بأنه أصل وجود كل موجود، فكذلك ينبغي أن يكون العلم الفطري ملازمًا لكل وجود مضاف إلى كل موجود متفرّع من ذلك الأصل بأنه فرع لأصل له فضيله الأصالة عليه، لهذا قال: **«فما عالم إلا بفضلي عالم»**، وقوله: **«ولا ناطق في الكون إلا بمدحتي»** تقريره من وجهين:

الوجه الأول: أنه لما ذكرنا أن جميع الموجودات مظاهر وجودي وحقيقتي، بل تعيّنات نوري وتنوّعات ظهوري، فكلّ من نطق بمدح شيء كان ما كان ذلك

المدح راجعًا إلى وجودي وحقيقتي، بل ذلك الوصف الذي تمدح به هو وصفي في الحقيقة، وقد أجاد المترجم فيما قال: وإن لم يعرف ما قال فإنه عين هذا المعنى، وهو قوله: وإن جرت الألفاظ يومًا بمدحة لغيرك إنسانًا فأنت الذي نعني، ونحن وأمثالنا نقول لعين من الأعيان أو شيء من الأشياء أنت الذي نعني؛ لئلا يكون أحد من المدّاحين منسوبًا إليه الكذب أصلاً.

والوجه الثاني: أن المدح ذكر الشيء بوصف كمالي محمود لدى السامع، وكان الذكر على نوعين: ذكر بالفعل وذكر بالقول، أعني إظهار ذلك الوصف عند غيره إمّا من جهة الفعل، أو من جهة القول، والأول أتمّ وأكمل من الثاني لإمكان تطرّق الخلاف والكذب إلى الثاني من كونه خيرًا دون الأول، ومثال ذلك أن إنسانًا يذكر إنسانًا بلسانه عند إنسان آخر بوصف الجود وغيره يذكره بفعله عند السامع بأن يخرج من بيت المذكور وخزانته أصناف النعم والرغائب ويجود بها على الحاضر السامع، فكان هذا الذكر بالفعل أوقع في قلب الحاضر السامع وأبلغ من ذكر الذاكر باللّسان بحكم ليس الخبر كالعيان، فكان علم كل عالم ونطق كل ناطق ذكرًا بالفعل ومدحًا لواهبهما، وحيث كان موهبة النطق والعلم لا يصدر إلّا من حضرتي ووجودي، فلم ينطق كل ناطق إلّا بمدحتي.

ولا غَزْوَ أن سُدتُ الأُلى سَبقوا، وقد تمسّكتُ، من طـٰهَ بأوثَقِ عُروَةِ

طـٰه قيل: إنه اسم النبيّ ﷺ، وتحقيق ذلك أن حرف الطاء منبىء عن التخلّص عن جميع الغواشي والاعتلاقات الحاصلة بالظهور لكمال الصور في تنزّل الأمر العليّ، وعن تقدّس كامل عما تتعلق به الأوهام من وقع ظهور الحياة الذي من ذلك التخلّص والتقدّس اسمه الظاهر والطيب، وحرف الهاء منبئة عن الإحاطة القيمة بغيب كل ظاهر منها اسم هو الذي هو باطن جميع الأسماء الظاهرة، ومحيط بها جميعها، ولما كان ﷺ مخلصًا عن جميع العلائق الحاجبة بينه وبين ربّه ومقدّسًا عمّا تتعلق به الأوهام من جهة ظهوره بالصورة والصفة البشرية القائمة بالحياة الظاهرة، وأن كل ما يقوم من الأوصاف المستقذرة بالصورة البشرية كالحدث ونجاسة الدم والبول وبالنفس من الآمال والأماني والميل إلى الشهوات الطبيعية من جهة الطبيعة ونحو ذلك كان قائمًا بصورته المطهّرة ونفسه المقدّسة ظاهرًا بوصف الطهارة والطيب وخلوص الميل إلى محبوبه الحقيقي ومطلوبه الأصلي، فكان حرف الطاء من هذا الاسم العليّ مخبر عن هذا التخلّص والتقدّس

المذكور. وأمّا حرف الهاء، فمنبئة عن مقامه العليّ الذي هو أو أدنى وحضرة أحدية الجمع وباطن الحضرة الهوية وإحاطته بغيب كل ظاهر متعيّن في المراتب الإلهية والكونية بالنظر عن مقامه ومرتبته ﷺ، وللحظ هذا المعنى الذي ذكرنا كان الطيب والظاهر والظهور من أسمائه ﷺ.

يقول: ولا عجب من أن أكون سيّدًا بالنسبة إلى الذين سبقوني بالزمان من الأولياء والمقرّبين حال كوني متمسّكًا بطه ـ يعني بالنبيّ ﷺ ـ بأوثق عروة من كمال متابعته وملازمة شريعته وطريقته وكمال محبّته وفهم كلامه وذوقه ومقامه، والاطّلاع على رتبته واستغراقي في بحر ولاه وشهود حضرته وقيامي بترجمانيّته وانتظامي في سلك آله وعترته.

عليها مَجازيّ سَلامي، لأنّما[1] حقيقتُهُ بالجمع مِني إليّ تحيّتي

ضمير **الهاء** في عليها راجع إلى طه حملاً على اللفظ، وما في قوله: **لأنما** كافّة تمنع أن عن العمل، **وبالجمع** ـ يعني بلسان الجمع ـ على حذف المضاف والمصدر في قوله: **تحيتي** مضاف إلى المفعول، **يعني**: لما غرقت في لجّة محبّته وشهود حضرته والتوجّه بكليتي إلى رتبته، ثم رددت إلى مقام ترجمانيّته حتى صرت في هذا الحال لسانه يحقّ لي أن أتكلّم بلسان جمعيّته، فإن سلمت عليه في هذا الحال يكون سلامي عليه بلسان التفرقة مجازي؛ لأن حقيقة السلام بلسان الجمع سلامة وتحيّة مني إليّ.

تنبيـــه:

اعلم أنه قد ذكر فيما سبق تحقّقه بحضرة أحدية الجمع التي لا مغايرة ولا غيرية ولا ضدّية فيها بين نسب الواحدية المندرجة فيها المشهودة للذات الأقدس جميعها من حيث تعيّنها وتجلّيها الأول شهود مفصل في مجمل، فكان من مقتضى هذه الحضرة أن يكون المتحقّق بها منصبغة صورته بجميع أجزائها بصبغة أبطن معناه الذي هو نسبه الثابتة في تلك الحضرة منفية عنها حكم الغيريّة والضدّية بالكلية، وألا يظهر المغايرة والضدية في شهوده بين الأول والآخر والظاهر والباطن لا محالة؛ لاختصاص ظاهره بأوصاف التميّز والمغايرة قبل هذه السفرة الرابعة؛

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [فإنّما] بدل [لأنّما].

فلأجل هذا المعنى يلزم على الشارع في السفرة الرابعة أن يزيل عن جميع أوصافه وذرات وجوده أحكام الجزئية والمغايرة، وإنما يتهيأ له ذلك بأن تتبدى له بارقة من التجلّي الأول، ويصحو بها عن سكر أحكام جمع الجمع ورؤية ما كان باديًا له فيه ـ أعني في مقام جمع الجمع ـ من المشاهد والأذواق المقيّدة بكل عضو وآلة صورية أو قوة معنوية أنها في غاية الكمال، فيرجع عن ذلك الاعتقاد ويرى بعين تلك البارقة أن تلك المشاهد المقيّدة هي عين النقائص، فينوب عنها ويرجع إلى السّعي في محوها، وحيث تتضمّن تلك البارقة الإحساس بالكلّية والاشتمال على الكل يسري أثر ذلك الإحساس في كل قوّة وذرّة من معنى هذا السائر ومن صورته، فيظهر حينئذ هذا السيار من حيث كل قوّة وصفة وذرّة من باطنه وظاهره بوصف الميل والحب إلى تلك الكلّية والاشتمال، ويخفى حاله الأولى المتعلقة بمقام جمع الجمع وتنقص توبته عن الظهور بصورة البداية في الحبّ، فهذه الأبيات الستّة عشر تذكر بلسان هذا الظهور بوصف الحبّ وطلب إزالة أحكام الجزئية والاختصاص بوصف وأثر مخصوص عن كل قوّة وذرة من باطنه وظاهره، ليظهر كل فرد فرد منها بصورة الكل وحكمه ويتّحد أسفله بأعلاه.

باب ما يذكر فيه مبدأ سيره في سفرته الرابعة من حيث نفسه وظاهره وجوده بسراية المحبة الذاتية فيه للتحقّق بحقيقة التوحيد والمعرفة المتعلقين بحضرة أحدية الجمع

وأطْيَبُ ما فيها وَجَدْتُ بِمُبْتَدَا غرامي، وقد أبدى بها كُلَّ نَدْرَةِ

ظُهوري، وقد أخفَيتُ حالي مُنشدًا بها، طَرَبًا، والحالُ غيرُ خَفيَّةِ

أراد بقوله: **بمبتدا غرامي** مبتدأ هذا الغرام المخصوص ببارقة الجمال المضاف إلى التجلّي الأوّل بعد تحقّقه بمقام جمع الجمع، والضميران في **فيها** و**بها** عائدان إلى حضرة المحبوب من حيث تجلّيها الأول، و**فيها** أي في حبّها على حذف المضاف، وفاعل **أبدا** **غرامي**، والباء في **بها** متعلقة **بغرامي**، **وأطيب ما فيها** مبتدأ **ووجدت** إلى آخره خبره.

وقوله: **ظهوري** خبر مبتدأ محذوف، أي تلك النادرة هو ظهوري **وقد أخفيت** حال من ظهوري، **ومنشدًا** حال منه أيضًا بعد حال، **وطربًا** مفعول له متعلّق بمنشدًا.

تقديرهما: وأطيب ما في حب تلك الحضرة وجدت في ابتداء حبي من حيث كل قوّة وذرّة من ظاهري وباطني، وقد أبدا غرامي بتلك الحضرة كل نادرة غريبة، وتلك النادرة هو ظهوري بصورة المحبّة من حيث كل قوّة وذرّة مني متعلقة بكلية الجمال المطلق واشتمال كل لمعة منه على كلّه من غير مغايرة بين كل لمعة منه ولمعة أخرى حال إنشادي الأشعار المرقّة لأجل طربي بعشق تلك الحضرة في عين حالة كنت أخفيت حال عشقي وحبّي المتعلق بحسن كل لمعة من حيث إنها غير اللمعة الأخرى في حضرة جمع الجمع لاشتغالي بحقيقة الوصال فيها، وحال الحب غير خفيّة لدوام ظهور الحسن الذي هو سببه وموجبه، لكنّي كنت مشغولاً بالوصال عن إدراك حقيقة الحال، فظهوري بصورة الحبّ وإنشاد الشعر لغاية الطرب في عين

وقت إخفائي الحبّ من جملة النوادر، وذلك الشعر الذي أنشده للطرب بالحبّ هو هذه الأبيات الستّة عشر التي أوّلها قوله:

بَدتْ، فرأيتُ الحَزْمَ في نَقْضِ توبتي وقامَ بها عندَ النُّهَى عُذْرُ محنَتي

يحتمل أن تكون الباء في بها متعلقة بقام يعني قام بظهورها على حذف المضاف، ويحتمل أن تكون متعلقة بمحنتي بها، أي بحبّها على حذف المضاف أيضًا.

يعني: بدت حضرة المحبوب بباطن جمالها المطلق واشتمالها كل لمعة منه على كله لكل قوّة وذرّة من قوى نفسي وذرّات بدني وجسّي حتى أحسّت جميع قواي وصفاتي وذراتي بنقصان جزئيها وتقيّدها بأحكام التميّزات والخصوصيات، وأحسّت أيضًا بالكمال المتعلق باشتمال كلّي جزء على الكلّ، وحينئذ رأيت الاحتياط الواجب على أن أنقض بنيان توبتي عن الظهور بأحكام بداية الحب، فأظهر بصورة العشق واضطراب الشوق والمَيْل من حيث كل قوّة وذرة مني ليزيل العشق والشوق بحرارتهما وسورتهما جميع أحكام الجزئية والتقيّد بأحكام الخصوصيات عنه ويوصلانه إلى الكلّية والاشتمال على الكلّ، ولمّا كان عقلي أيضًا محسًّا بحكم تلك البارقة من تجلّي باطن الجمال المطلق بنقض جزئيّته وتقيّده بأثر وإدراك مخصوص، وبكلّية ذلك الأثر من باطن الجمال المطلق، واشتمال كل لمعة منه على كلّه؛ لا جرم قام بظهور تلك الحضرة عنده عذر محنة ظهوري بصورة عشقها، فلا يلومني ولا يزجرني عن ذلك، بل ظهر هو أيضًا بصورة العشق إلى ذلك الكمال.

فمنها أماني من ضَنى جَسَدي بها، أمانيُّ آمالٍ سَخَتْ، ثُم شَحَّتِ

الأمن والأمان: طمأنينة النفس وسكونها من اضطراب حاصل من خوف وزوال ذلك الخوف وهما والأماني أيضًا في الأصل مصادر، لكن استعملت تارة اسمًا للحالة التي يكون عليها الإنسان، وتارة اسمًا لما يؤمن عليه الإنسان، والمراد ههنا الأصل لأنه مضاف إلى مفعول، وحرف من في قوله: من ضنا متعلّقة بأماني، وفي منها أي الحاصل من حبّها على حذف المضاف متعلّقة بضنا جسدي، والباء في بها متعلقة بسخت، والضمير عائد إلى حضرة المحبوب.

يقول: إن سبب أمني من مرض جسدي ونحوله الحاصل من حيث حضرة المحبوب قبل بدوّها المذكور بباطن جمالها وحكم اشتمالها إنما كان أمنيات مؤيّدة برجاء الحصول متعلّقة بكمالات حقيقية لي، ولكل قوّة وعضو من قواي وأعضائي نحو الإدراكات والمشاهدات والتصرّفات المختصّة بكل عضو وقوّة ومدرك روحاني أو نفساني أو جسماني وعلوم غريبة ونحو ذلك، كانت حضرة المحبوب سخت بها وأنالتني إيّاها في حضرة قاب قوسين ومقام جمع الجمع، وزيّنتها في عين قلبي بزينة كونها هي الغاية القصوى والمقصد الأعلى على أنها كانت مقيّدة مختصّة متّصفة بوصف مغايرة بعضها بعضًا بحسب تلك الحضرة وحكم ذلك المقام، وكان حصول تلك الأماني والآمال وما يتضمّن نوعًا مخصوصًا من الكمال صار سببًا لسكون حرارة عشقي وخمود نيران شوقي، وأمانًا من ضنا جسدي وعناء نفسي لتحصيل تلك الأماني، ثم شحّت حضرة المحبوب بإنالة تلك الأماني وبتزينها في عين قلبي بأنها نهاية الكمال وغاية الوصال في ضمن سخاوتها بأثر من وصال باطن جمالها الظاهر في حضرة أحدية الجمع ومقام أو أدنى، وجلوة حكم اشتمال كل أثر ولمعة منه على كل ذلك الجمال وعلى جميع آثاره ولمعاته، فخفي وانمحى آثار تلك الأماني والآمال المزيّنة في مقام جمع الجمع بزينة غاية الكمال، وتبدّل حكم سكون سورة حرارة العشق وخمود نيران الشوق بقوة الحركة والتهاب النار، وأخذت قوّة تلك الحركة وسورة الالتهاب في إذابة جسمي وإحراق بدني لإزالة آثار تلك الآمال والأماني، وإفناء أحكام الجزئية والتقيّد بأوصاف التميّزات والاختصاصات ومحو آثار الغيريّة والضدّية عني وعن كل قوّة وذرّة مني.

وفيها تَلافي الجسمِ، بالسُّقمِ، صحةٌ لَهُ، وتَلافُ النَّفس نَفْس الفُتُوّةِ

التلافي: التدارك، والتلاف هٰهنا بمعنى: الإتلاف، وهو إضاعة الشيء وإهلاكه، وفيها أي في حبّ حضرة المحبوب على حذف المضاف، وحرف في متعلقة بالتلافي والتلاف.

يقول: وتدارك الجسم في حب حضرة المحبوب لأجل إزالة نقصان الجزئية والاختصاص بوصف وحكم مخصوص معيّن مقيّد بمرتبة الحسّ بواسطة مرض الضنا والنحول وإذابة الاجزاء الموجب لإزالة ذلك النقصان المذكور موضحة للجسم من مرض قيام ذلك النقصان به، وإهلاك النفس عن حياتها المتّصفة بذلك

النقصان، والقيود المذكورة هو عين الفتوة والمروّة في حقّها؛ لأن في ذلك الإهلاك إحياءها وإبقاءها ببقاء مقترن بالاشتمال على كل حياة وبقاء وكمال قائم بكل حيّ وباقٍ وكامل.

قلت: وإذا ذكر أن إتلاف النفس نفس الفتوّة في حقها بين الميتة، وقال:

وَمَوْتي بها، وَجْدًا، حَياةٌ هنيئةٌ، وإن لم أمُتْ في الحبِّ عشتُ بغُصَّةِ

وجدًا، أي: لأجل الوجد، وهو ما تجده من ألم الشوق والحزن.

يقول: وموتي عن هذه الحياة المشوبة بهذه النقائص والأماني المذكورة بسبب حبّ تلك الحضرة وباطن جمالها الظاهر من حيث مقام أحدية الجمع وأو أدنى لأجل ما أجده في ظاهري وباطني من ألم الشوق وخرقة الحزن هو حياة هنيئة لا يشوبها غصّة خوف هجر وقطيعة بسبب غلبة حكم قيد وجزئية، وإن لم أمت في هذا الحب المعهود المذكور المنبعث من بدو آثار باطن الجمال المذكور كانت عيشتي مقترنة بغصّة جزئيّتي وتميّزي ومخافة القطيعة من جهة تلك الجزئية.

قلت: وحيث ذكر أن الموت هو الحياة الهنيّة بين كيفيّة الموت وجدًا أنه بطريق ذوبان المُهْجة.

فيا مُهجتي ذوبي جَوًى وصَبابةً، ويا لَوْعَتي كوني، كذاكَ، مُذيبتي

يقول: فيا دم قلبي الذي ينبعث منه ما يقوم به حياتي ذوبي لأجل وصول حرقة حرارة العشق وسَوْرَة حركة الشوق، ويا حرارة حرقة الحب أقيمي على إذابتي ظاهرًا وباطنًا لكي تزول تلك الأحكام الجزئية والغيريّة والضدّية والخصوصية والتميزية، ليظهر الأحكام الكلية الاشتمالية في كل قوّة وذرة مني.

قلت: وحيث ذكر كيفيّة الموت أنه بطريق ذوبان المهجة بنار الصبابة ذكر أن لنار الصبابة خاصية أخرى، وهي التسوية والإقامة لما لا يقبل الموت بالإذابة، وقال:

ويا نارَ أحشائي أقيمي، منَ الجوى، حَنايا ضلوعي، فَهيَ غيرُ قويمةِ

كنى بضلوعه عن جميع قواه الباطنية، واستعار بإقامة الأضلاع بنار الأحشاء لكونها غير قويمة بتسوية قواها الباطنية وإزالة اعوجاجها لغلبة أحكام الجزئية

والخصوصية والغيرية والضدّية عليها بتسليط نيران الحبّ المذكور المؤثر والواصل لهبها إلى جميع أجزاء باطنها، اعتبارًا بأن اعوجاج العظام الصلبة لا يزول إلّا بتسليط النار عليها لتستوي، فكذلك القوى الباطنة المعوجة بغلبة هذه النقائص عليها وتغليظ صلابتها بتلك الغلبة إنما تستوي بنار الشوق والعشق الداخلة في باطن الباطن، فأمرها إعلامًا برضاها بعملها في ظاهره وباطنه لإزالة اعوجاج قواه جميعها وتسويتها بتلك الإزالة.

قلت: وفي هذه التسوية يحتاج إلى حسن الصبر، يقال:

ويا حُسنَ صبري، في رِضَى مَن أحبُّها تجمّلْ، وكُنْ للدّهرِ بي غيرَ مُشمّتِ

حسن الصبر وجماله في نزول البلاء عبارة عن اللّياذ بحضرة المبلي إظهار عجزه وتذلّله وعدم مقاومته مع بطشه وسطوته مع إظهار القوّة والتجلّد للأغيار، فيخاطب حسن صبره لا يظهر جماله في رضى محبوبه عندما سلّط عليه من بلاء الشوق وعناء العشق، لئلا تبدو منه بادرة شكاية يحسّ بها العالم وأهله، فيظهرون الشماتة في ذلك، وقال: لأنهم أعدائي لعدم نسبة ورابطة وملاءمة بيني وبينهم بحكم المباينة والمخالفة في الطلب والمطلب، وليس البغض والعداوة إلا عدم المناسبة والملاءمة، وهو المراد بقوله: وكن للدهر بي غير مشمّت.

قلت: ولما كان المرء في رعاية حسن الصبر محتاجًا إلى قوّة وطاقة يتحمّل بها أثقال البلاء والعناء، فقال:

ويا جَلَدي، في جَنبِ طاعةِ حُبِّها تحَمّلْ، عداكَ الكَلُّ، كُلّ عظيمة

يقول: ويا قوّتي وطاقتي تحمّل كل بليّة عظيمة في جنب طاعة حب حضرة المحبوب وما تقتضيها من الآلام والأسقام والعناء والفناء لإزالة آثار تلك الآمال وأحكام الجزئية والخصوصية والغيرية والضدّية عني وعن كل قوة وذرّة مني عداك الكل. يا جلدي، أي: جاوز الله بالكلال والضعف عنك إلى غيرك وقواك على ما تتحمّله من الثقل.

قلت: ولما أظهر حسن الصبر وقوّة تحمل البلاء والتجلّد والثبات أخذ يخاطب أصناف البلاء بأن يتصرّفوا في ظاهره وباطنه بعد خطابه ظاهره وباطنه وحملها على الثبات والانقياد لأحكام الحب حتى يزول عنهما جميع النقائص،

فقـال:

ويا جَسدي المُضنى تَسَلّ عنِ الشّفا، ويـا كَـبِـدي، مَـن لـي بـأنْ تَـتَـفَـتّـتي

خاطب في المصراع الأول ظاهره بأن يتهيّأ للموت، ويتسلّى عن الشفاء وعن الرجوع إلى حالته الأُولى الناقصة لئلا يحرم عن حقيقة الكمال، واشتمال كل ذرة منه على كلّه، وفي المصراع الثاني خاطب الرئيس من أعضاء باطنه بأني راض بتفتّتك، فمن يوصلني إلى ذلك حتى يزول عنك النقصان وتتهيّأ للكمال.

قلت: ولمّا حمل ظاهره وباطنه على التسليم والانقياد لأحكام الحبّ عاد إلى خطاب البلايا والأسقام أن اعملوا وتصرّفوا فيّ بالإفناء والإعدام، فقال:

ويـا سَـقَـمـي لا تُـبْـقِ لـي رَمَـقًـا، فـقَـدْ أبَـيـتُ، لـبُـقْـيـا الـعِـزّ، ذُلّ الـبَـقِـيّـةِ

خاطب بلاء السقم الصوري والمعنوي أن تسلّط على نفسي ولا تبقِ منها بقيّة تكون محلًا لتلك النقائص من أحكام الجزئية والغيرية والأوصاف الاختصاصية، وعلّل أمره إيّاه بعدم الإبقاء رمقًا، أي بقية من النفس، وقال: إني أبيت عن قيام ذلّ البقية من نفسي بي لمحلّيتها لتلك النقائص الموجبة لمذلّتي لأجل تطلّعي إلى العزّ الأبقى الأكمل الأشمل، وهو اشتمال كل ذرّة مني على جميع أنواع موجبات الكمالات.

قلت: ولما خاطب محال البلاء وحملها على الثبات والانقياد والتحمل، ثم خاطب البلاء بالتصرّف فيها رجع إلى خطاب البقايا من الصفات والآثار الخفيّة التي يصلح أن يكون محلًا لتلك النقائص، فقال:

ويا صِحّتي، ما كان من صحبتي انقضَى ووصـلُكِ في الأحـيـاء مَـيـتًـا كـهِـجْـرَةِ

يقول: لما غلب حكم السقم عليّ وأشفاني على الموت بحيث ظللت معدودًا في الموتى، حينئذٍ لم يبق لكِ أيتها الصحة إلى صحبتي مساغ ولا مجال؛ لأنه انقضى ما كان حاملاً ومحلًا لك من صحبتي، وهي الحياة، وحينئذ كان وصلك ميتًا واقعًا بين الأحياء مثل الهجر والفراق سواء في عدم الفائدة وانتفاء العائدة.

قلت: ولما خاطب الخفي من صفاته رجع إلى خطاب الأخفى حسًّا، وهو ما أبقى منه الضّنا، وذلك في هذا البيت الآتي ثم في الذي يليه إلى ما كان أخفى

من ذلك توهمًا، يعني بقاؤه توهمًا لا حسًّا، وإلى هٰهنا ينتهي الخطاب مع الصفات الجسمانية.

واعلم أن هدف سهام خطاباته مع الصفات والقوى والذرّات لم يكن إلّا حيث ما قامت به الجزئية والغيريّة والاختصاص بخصوص وصف وقيد حكم معيّن لا مطلقًا؛ لأن ما عدا ذلك قد كان فانيًا في سفراته الثلاث الأُول.

ويا كلّ ما أبقى الضّنى منّي ارتحِلْ فما لكَ مأوًى في عِظامٍ رَميمَةِ

يقول: يا كل ما أبقى الضّنا مما قامت به النقائص المذكورة مني، أي من ظاهري وباطني ارتحل لأن قيامك يكون بشيء فيه حياة مناسبة لجزئيتك ونقصك، ولم يبق فيّ من تلك الحياة التي تنبعث منها هذه النقائص والرمائم عين ولا أثر وصار جميع صور ذرّاتي وأعضائي خالية عن تلك الحياة الذميمة الناقصة، وصارت مثل عظام رميمة معرّاة عن الحياة المذكورة، فما لك أيها الذي أبقى الضنا من الصفات المخلوطة بتلك النقائص محل ومأوى في عظام رميمة خالية عن حياة ذميمة، فارتحل إلى محلّ يناسبك ويلائمك.

ويا ما عسَى منّي أُنادِي[1]، توَهُّمًا، بياءِ النّدا، أُونِستُ منكَ بوَحشَةِ

ثم بعد التنبيه على إفناء الحبّ كل ما قام به من تلك النقائص حسًّا يخاطب كل ما يتوهم أن يكون ثابتًا وباقيًا مما تقوم به تلك النقائص، ويقول ما كل ما يمكن في التوهم أن أناديه وأخاطبه بياء النداء عند حضوره في خيالي ووهمي صالحًا لقيام أثر من تلك النقائص به آنسني الحبّ بوحشة وفرقة منك، اذهب في شغلك لا أوحش الله منك إيّاك لا إياي.

قلت: لما فرغ من ذكر فراغه من فناء جميع ما يمكن أن يقوم به من آثار تلك النقائص وأحكام الغيريّة والجزئية والخصوصية رجع يخاطب حضرة المحبوب بلسان الرّضى بكل ما ترضى، ويقول:

وكلُّ الذي ترضاه والموتُ دونَه به أنا راضٍ والصّبابةُ أرضتِ

يقول: كل شيء يكون مرضيًا عندك والموت بيني وبين الوصول إلى ذلك الشيء بحيث لم أصل إليه إلّا بعد التحقق بالموت، أنا راضٍ بالوصول إليه بعد أن

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [أناجي] بدل [أنادي].

أموت، وكأن رضائي بالموت مقرونًا بما فيه رضاك، وهذا الرضا ما هو من مقتضى حالي واختياري هـٰهنا، فإنّ حالي أرفع من مقام الرضا، لكن هو من مقتضى الصبابة والعشق وتطويري في أطوار البداية في هذه السفرة الرابعة.

قلت: إنه لم يرد بالموت هنا مفارقة هذه الحياة الطبيعية الحيوانية فحسب، بل يريد مفارقة كل حياة متعلقة بكل مرتبة، حتى عن الحياة والبقاء المتعلق باسم الحيّ، واسم الباقي الثابتين في مرتبة جمع الجمع وما دونه من المراتب الحقية والخلقية المقيدين بها بحكم مخصوص وأثر تميّز بينهما وبين ما يضاد حكمهما من أثر إسمي المميت والمنتقم ووصفيهما، فاعلم ذلك.

ونفسيَ لَمْ تَجْزع، بإتلافِها أسًى، ولو جزِعتْ كانتْ بغيري تأسّتِ

يقال: تأسّيت به، أي اتبعته، وأسى: حزنًا منصوب على المفعول له، والمصدر في إتلافها مضاف إلى المفعول، وفاعله الصبابة المذكورة في البيت الذي قبله.

يقول مشيرًا إلى نفي معني بيت فيما تقدم، وهو قوله: ولم أحك في حبيك حالي تبرّمًا بها لاضطراب، بل لتنفيس كربتي، يعني أن نفسي إذا أتلفها الحبّ بالآلام والأسقام والبلاء والعناء لم يجزع في ذلك لا عندك ولا عند غيرك على نحو ما جزعت عندك في أول طور الحبّ حال البداية متأسّية بي حال غلبة أحكام الطبيعة البشرية عليّ، بل والحالة هذه حيث غلبت أحكام مقام أحدية الجمع عليّ لو جزعت كانت متأسّية بغيري وما ثم غيري في نظري تتأسّى نفسي وتتبع إياه في ذلك، فلم تجزع أصلاً، وكيف تجزع نفسي وأنا متحقّق بهذا المقام الأعلى! وعموم الخلق من الفسّاق النازلين عن درجتي بكثير لا يدخل التفاوت بيننا في حدّ وحصر قد رضوا بالموت في الحبّ، بل قتل الهوى إيّاهم خير ميتة عندهم، فكيف تجزع نفسي عن الموت في الحبّ بك؟ تحسبه وتعدّه خير حياة كما يحسب غيرها خير ميتة.

وفي كُلّ حيٍّ كُلّ حَيٍّ كَمَيّتٍ بها، عندهُ قَتلُ الهوَى خيرُ مَوْتَةِ

تقدير البيت: وكل موصوف بصفة الحياة هو كميّت في حب الحضرة المحبوبية في كل قبيلة من قبائل الموصوفين بالحياة الفطرية معتقدة أنه إذا قتله الحبّ مات خير ميتة.

يعني: إن جميع الكائنات والموجودات على اختلاف أجناسها وأنواعها وأصنافها التي هي مثل القبائل في عالم الإنسان كل موجود له حياة فطرية واصلة إليه في ضمن الوجود المضاف إليه المفاض، فكان حيًّا بتلك الحياة وله ميل طبيعي ذاتي إلى كمال يخصّه ووجد لإظهاره، وذلك الميل أثر من الحب الساري فيه بحكم **«فأحببت أن أعرف»**، وذلك الأثر الحبي دائمًا عامل فيه ومقلبه في أطواره شاء أم أبى، ويتصرّف فيه كتصرّف الغسال في الميت وهو معنى قوله: كل حي كميت بها، أي في حبّها وتصريفه إياه في كل حي، أيْ في كل قبيلة من قبائل الموجودات، وقوله: عند قتل الهوى خير ميتة، يعني أن لذلك الحيّ بالحياة الفطرية علمًا فطريًّا هو المعني بقوله تعالى: ﴿كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُۥ وَتَسْبِيحَهُۥ﴾ [النور: الآية 41] يعتقد بذلك العلم الفطري أن الحبّ في أثناء ميله إلى مركزه وكماله إذا ألبسه لباس صورة أخرى غير لباسه الذاتي له سواء كان لباسًا صوريًا أو معنويًّا، فكان كمقتول مقطوع عنه حياته المختصّة بلباس صورته الأُولى وإحيائه إيّاه بحياة أخرى في نشأة أخرى، كان ذلك القتل خير ميتة له عن حياته الأُولى؛ لعلمه الفطري بأن الحب لم ينقله من نشأة إلى نشأة إلّا لحكمة كاملة ورحمة شاملة يتضمّن كمالاً أعلى وأكمل من كمال كان متوجّهًا إليه في لباس صورته الأُولى بموجب قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البَقَرَة: الآية 106]، فبهذا الإحساس الفطري يعتقد أن قتله من صورته الأُولى خير ميتة له، وإذا كان حال عموم الخلق كذلك، فأنى تجزع نفسي بإتلاف الحب إياها، بل تتحمّل لذلك منّة عظيمة، ويرى ذلك نعمة عميمة.

تَجَمَّعَتِ الأَهْواءُ فيها، فما ترى   بها غيرَ صَبٍّ، لا يرى غيرَ صَبْوَةِ

الصبّ: هو الذي تسيل نفسه نحو الشيء حبًّا له، **والصبوة**: النزوع والاشتياق الشديد إلى الشيء.

يقول: لمّا كان حضرة المحبوب الحقيقي مجمع كل حسن وجمال، ومنشأهما وأصلهما، وهما المهيّجان للحب والشوق والصبابة والصبوة، تجمّعت جميع الأهواء في حضرتها، فما ترى بالرؤية الحقيقيّة أو الحسّية عينًا أو شيئًا إلّا عاشقًا لها، وذا صبابة إليها لا يعتقد ولا يدري إلّا الصبوة والشوق والاشتياق أوّلها تلك الحضرة العاشقة لذاتها بحكم **«فأحببت»**، وآخرها أنا وما بيننا جميع التعيّنات

الوجودية على نحو ما قرّرنا آنفًا في البيت المتقدم، ونزيد في قوله: «لا يرى غير صبوة» إيضاحًا يعني:

كل ما يبدو من كل شيء من أثر وجودي لا بدّ وأن يكون له مبدأ باعث ونهاية ينتهي إليها، فالمبدأ الباعث هو عين الحبّ أو أثره، والنهاية هو المحبوب، ولا يخلو شيء من ذلك قولاً أو فعلاً أو خاطرًا أو حركة أو سكنة أو غير ذلك؛ فلهذا لا يرى غير صبٍّ بها لا يرى غير صبوة، لأنه لا وجود إلّا لتلك الحضرة.

وجه آخر: لا ترى شيئًا إلّا مائلاً إلى نفسه وحياتها وبقائها ونفسه ما هي إلّا وجود متعيّن، ولا يضاف الحياة والبقاء إلّا إلى الوجود، ولا وجود بالأصالة إلّا لتلك الحضرة، وكل وجود متعيّن هو فرع لذلك الأصل وشعاع منه وتفصيل له، فلا تتعلّق كل محبّة لكل نفس إلّا إلى تلك الحضرة بالأصالة، وإلى فرعه بالتبعية، فلا ترى غير صبٍّ بها لا يعتقد غير الحبّ لنفسه الذي هو حبّ لتلك الحضرة بالأصالة.

إذا سَفَرَتْ في يومِ عيدٍ تزاحَمتْ على حُسنِها أبصارُ كلّ قبيلَةِ

يقول: إن ظهور أثر تجمّع جميع الأهواء في تلك الحضرة بالنسبة إلى فهم المحجوبين الأغيار من بعض الوجوه إنما كان عند سفور وجهها الكريم في مظهر مثالي يوم العيد الذي كَنَّتْ به عن يوم أخذ ميثاق ﴿أَلَسْتُ﴾ [الأعراف: الآية 172] بمناسبة اجتماع الناس فيه بوصف سرور وبهجة حين أظهرت الذرّات الترابية التي كل ذرّة منها كانت أصل تكون صورة شخص من بني آدم من ظهر آدم عليه السلام، بعد تكوّن صورته ومعناه وتعلّقت أرواحها الثابتة في اللّوح المحفوظ بصورها الذرّية، وحينئذٍ عرضت ـ أعني حضرة المحبوب ـ حسنها الكامل وجمالها الشامل على هذه الذرّات التي كانت مبدأ انتشاء القبيلة الإنسانية، فتزاحمت أبصارها المناسبة لتلك النشأة الذرية على إدراك صور حسنها وأرواحهم على معنى ذاك الجمال وإسماعهم أيضًا المناسبة لتلك النشأة الذرّية تزاحمت على سماع خطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: الآية 172]، وألسنتهم المناسبة لتلك النشأة الذرية تبادرت على جواب بلى.

فأرواحُهُمْ تَصْبوا لـمَعنى جَمالِها، وأحداقُهُمْ من حُسْنِها في حديقة

يقول: لمّا أظهرت تلك الحضرة المحبوبية تلك الذرّات وألبستهم لباس الحياة بواسطة تعلق أرواحهم بها وتجلّت لهم بحسنها وجمالها الكامل تسارعت أرواحهم نحو الميل والصبوة والنزوع إلى معنى جمالها وإدراكه والحظوة به والسرور والفرح والروح بشهوده، وأحداقهم أصبحت في حديقة حسنها تقطف ثمار الأنس وتجني أزهار أنوار القدس، هذا إخبار عن حال سائر أهل القبيلة الإنسانية بأن كان عيدهم الأكمل ويوم سرورهم الأعم الأشمل، ذلك اليوم المعين المخصوص الذي سلف ومضى وانقطع. وأمّا حالي ومقتضى مقامي الأحدي الجمعي فنوع وطرز آخر غير مخصوص بيوم معيّن، ولا بزمان مقيّد على ما سأذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

تنبيـــه:

اعلم أن تحقيق ما يأتي من الأبيات محتاج إلى تقديم مقدمتين:

الأولى: إن المراتب أُمور معنوية ثابتة في حضرة العلم الأزلي كباقي المعاني، إلّا أن بعض المعاني التابعة متعلقة بهذه المعاني المسمّاة بالمراتب داخلة في حيطتها، بحيث تكون في جميع أحوالها محكومة لها، ولو قدر ظهورها بالوجود العيني يكون ظهورها بحسب مقتضيات هذه المراتب وبحكمها، وهي كالمحال المعنوية لما كان تحت حيطتها، فكلّيات هذه المراتب خمس، **اثنتان منها** منسوبتان إلى الحقّ في ظهوره لنفسه **إحداهما** منسوب إليه في ظهوره مجملاً مندرجًا فيه تفصيله، **والثانية** منسوبة إليه في ظهوره مفصّلاً لنفسه مندرجًا فيه إجماله.

وأما الثلاث الكونية، فأوّلها مرتبة: الأرواح، وثانيها: المثال، وثالثها: مرتبة الحسّ.

فأمّا مرتبة الحسّ: لما كان محلًا وظرفًا للمحسوسات، فلم تستغن عن مظهر مناسب لما تحويه وتحلّ فيه، ولما كانت مظروفات مرتبة الحسّ المذكورة نوعان، **أحدهما**: أجسام، **وثانيهما**: أعراض صار لهذا المعنى ـ أعني لمرتبة الحس ـ مظهران، أحدهما: زمان، والآخر: مكان، فنسبة الزمان إلى الأعراض أتمّ، ونسبة المكان إلى الأجسام أقوى، فصار هذان المظهران طرفين لجميع المحسوسات لا

يخرج محسوس عن حكمهما من حيث إنه محسوس أصلاً؛ لا جرم كل قربة وعبادة بدنية صادرة من الإنسان كان متعلّقًا بهذين المظهرين.

المقدمة الثانية: اعلم أن الزمان صورة مقدّرة من الهيئات العلويّة السمٰوية، كما أن المكان صورة مقدّرة من الهيئات السفلية الأرضية وغير الأرضية، وجميع صور الهيئات إنما هي مظاهر وفروع للهيئات الاجتماعية من الأسماء والصّفات الإلـٰهية ومن توجّهاتها في الغيب، ولما كانت الأسماء والصفات الإلـٰهيّة متفاوتة الدرجات في الرتبة والشرف وسعة الحيطة وقوة التأثير وسرعة التأثّر بالإجابة ونحو ذلك؛ لا جرم كان لبعض الأزمنة والأمكنة التابعين لها شرف وفضل على البعض بحيث تكون القربات والطاعات الواقعة في البعض يزيد في صحة النتيجة وقوّتها على البعض الآخر، والنصوص الواردة تدلّ على صحةِ ما قرّرنا، كما ورد في فضيلة ليلة القدر ورمضان والجمعة، وفي فضيلة الحرمين وبيت المقدس وفضائل أعمال متعلّقة بها، كالصلاة والصوم وإحياء بعض الليالي والطواف والسعي والوقوف، وزيارة التربة المقدّسة على ساكنها الصلاة والتحية وأمثال ذلك، وتقيّد هذه الفضائل وإحرازها بهذين المظهرين والاختصاصات والتقيّدات ببعض دون بعض إنما يكون لمن كان مقيّدًا بحكم هذين المظهرين أو بالمراتب أو بأحكام الأسماء والصفات، فأمّا من كان مخلصًا عن جميع التقيّدات والاختصاصات وخارجًا عن دائرة جميع الأسماء والصفات وعن حيطتهما، فحاله نوع وطرز آخر على ما تقرّره في هذه الأبيات.

وعِـنـديَ عـيـدي، كُـلَّ يـومٍ أرى بـه، جَـمـالَ مُـحَـيَّـاهـا، بـعَـيـنٍ قـريـرةِ

يعني: أن يوم العيد والسرور الحقيقي بالنسبة إلى جميع الخلق ذلك اليوم الذي مضت وانقطعت، وعندي كل يوم أرى بها، أعني من حيث إنها بصري جمال وجهها الكريم بعين قريرة بسراية نور هذا التجلّي الأحدي في بصري، فذاك يوم عيدي وسروري وبهجتي لم ينقطع ذلك السرور والبهجة أبدًا.

وكُـلّ الـلّـيـالـي لـيـلةُ الـقَـدْرِ، إنْ دَنَـتْ كـمـا كـلّ أيّـامِ الـلّـقـا يـومُ جُـمـعـة

يعني: إذا دنت تلك الحضرة مني في جلباب تجلّ غيبتي كانت لياليَ كلّها ليلة القدر التي يظهر فيها قدر العباد بقربهم من حضرة ربهم، لا ليلة مخصوصة متعيّنة في كل سنة مرّة واحدة، وكذلك إذا حصل لي اللّقاء الظاهر المتواتر من تلك

الحضرة الأحدية الجمعية، فجميع أيامي الحاصل فيها ذلك اللّقاء المتظاهر يوم جمعة يجتمع فيه توجّهات أهل كل مجمع وبلد من الأناسي إلى ربهم.

وسَعيي لها حجٌّ، به كُلّ وَقفةٍ، على بابها، قد عادَلَتْ كلّ وَقفةِ

وكل سعي وتوجّه إلى تلك الحضرة صادر من حيث تحققي بهذه الحضرة الأحدية الجمعية التي من حكمها أن كل توجّه إلى كل شيء كائنًا ما كان هو عين التوجّه إلى عين هذه الحضرة لارتفاع حكم الغيرية في نظر هذا المقام، فذلك السعي والتوجّه إليها حجّ مبرور لي كل وقفة بذلك السعي على باب تلك الحضرة لقضاء حاجة متضمّن ظهور كمال ما كانت بمنزلة كل وقفة بعرفات وقف فيها الأوّلون والآخرون، فلم يكن سعيي وحجّي ووقفتي مخصوصًا بزمان مخصوص ومكان معيّن، بل جميع الأزمنة والأمكنة في حصول المقصود من السعي والعمرة والحجّ والوقوف بالنسبة إليّ سواء، وكلّها محصلة لغاية بلوغ المقصد والمقصود بالنسبة إليّ.

قلت: اعلم أنه قد قدم في البيتين الأوّلين ذكر ما كان مختصًّا من الفضيلة بالزمان، ثم ذكر في هذا البيت ما كان من الفضيلة مشتركًا بين الزمان والمكان وهو الحجّ، ثم يذكر في أبيات أربعة ما يختصّ من الفضيلة بالأمكنة، ويذكر حكم إطلاق إحراز ما هو المقصود من فضيلة كل واحد من الأزمنة والأمكنة بالنسبة إليه، وعدم تقيّد حصول ذلك المقصود بوقت معيّن وموضع مخصوص.

وأيّ بلادِ اللهِ حلّتْ بها، فما أراها، وفي عيني حَلَتْ، غَيرَ مكّة

يقول: وأيّ بلدة من بلاد الله تعالى نزلت تلك الحضرة فيها، يعني ظهرت فيها وتجلّت لي من حيث مقام آخرية الجمع المذكور في مظهر أو في غير مظهر سوائي، وتلك البلدة بسبب ظهورها لي فيها بانت حلوة في عيني ما أراها غير مكّة الحلوة في عيني على كل حال، يعني أرى تلك البلدة شرفًا وفضلاً بسبب ظهور تلك الحضرة فيها مثل شرف مكّة وفضلها في حصول نتائج أعمالي متضاعفة فيها، وسببية القربة والزلفة منها.

وأيّ مكانٍ ضمّها حَرَمٌ، كذا أرى كل دارٍ أوْطَنَتْ دارَ هِجْرَة

يقول: لمّا تنوّرت عيني بنور هذه الحضرة الأحدية الجمعية التي من أخصّ أحكامها وآثارها انتفاء المغايرة ونفي رؤية الغيرية، ففي كل شيء أنظر فيه بعيني

هذه أراه عين جمال حضرة المحبوب الحقيقي منفيًّا عنه حكم الغيريّة كعين صاحب اليرقان[1] التي ترى مرئيّاتها مصفرّة لتأثّرها من المادة الصفراوية، فإذا رأيت منظرًا ضمّه مكان رأيته عين تلك الحضرة من حيث أحدية جمعيتها قد ضمّها ذلك المكان بعينه، فأرى ذلك المكان حرمًا من حيث إنه ضمّ مظهر جمعية تلك الحضرة، كما أن الحرم يضم مظهر جمعيّتها الذي هو عين الكعبة المعظّمة، وكذا أرى كل دار أوطنها شخص ما ونظرت في ذلك الشخص بعين منصبغة بنور هذه الحضرة الأحدية الجمعية وحكمها رأيت عين ذلك الشخص عيني وحقيقتي التي هي الصورة المحمدية، وتلك الدار والقرية التي أوطنها ذلك الشخص عين يثرب وطيبة التي هي دار هجرة الحضرة المحمدية، ولتلك الدار والقرية فضائل وخواص كخواص دار الهجرة من تضاعف نتائج الأعمال فيها وغير ذلك.

وما سَكَنْتَهُ فهوَ بيتٌ مقدَّسٌ، بقُرَّةِ عَيْني فيهِ، أحْشايَ قرَّتِ

يقول: بناء على تقرير ما سبق في البيت السابق أي موضع أراه مسكن من أحد مظهر تلك الحضرة من حيث نظري من هذه الحضرة الأحدية الجمعيّة، فهو عين البيت المقدس الذي كان سبب جمعية خاطري وسكون قلبي قبل ذلك، والآن سكنت أحشاي، أعني قواي الباطنة مثل الخاطر والهمّة والقلب ونحوها بسبب ظهور قرّة عيني، أعني الحضرة المحبوبية لي في ذلك المسكن، فكانت الأمكنة مثل مكّة والحرمين وبيت المقدس والمسجد الأقصى بالنسبة إلى غيري مواضع معيّنة مقيّدة بجهات مخصوصة. وأمّا بالنسبة إلى كل ما جمعني وإيّاها من حيث مظهرها الذي أراه بعيني المنصبغة بحكم هذه الحضرة الأحدية الجمعية، فهو مكّة والحرمان والقدس والأقصى وطيبة غير محصور ولا مقيّد، وكذلك حكم الأزمنة على هذا النحو، فاعلم ذلك.

ومسجِديَ الأقصى مساحبُ بُردها وطيبي ثرَى أرضٍ، عليها تمشَّتِ

قوله: مساحب بردها، يعني: مواضع جرّ أذيال ردائها، وقوله: **وطيبي**، يعني: وطيبتي وهي اسم المدينة مؤنث لفظها ذكرها لضرورة الشعر، وإنما خصّ المسجد الأقصى بكونه مسحب رداء الحضرة المحبوبية؛ لأن سحب الذيل والرداء

(1) اليرقان: دود يكون في الزرع ثم ينسلخ فيصير فراشًا. (لسان العرب).

من خصائص من يتظاهر بالكبرياء، والمسجد الأقصى هو كحدقة عين بيت المقدس ونقطة دائرة كماليّته وروحانيته، وبيت المقدس هو كعين لروحانية جميع الأرض، فإن لكل شيء روحانية باطنة في صورته حتى كل جزء وذرّة من الأرض وغيرها، والإشارة إلى ذلك قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [يس: الآية 83]، يعني: روحانيته وروحانية أرض بيت المقدس أرفع وأعلى من روحانية غيره من الأرض، وأغلب من حيث نفس الروحانية وأظهر أثرًا وحكمًا.

وأما روحانية مكّة، فهي أجمع للكمال الحقيقي المختصّ بالجمعية وأعدل في جمعيّتها بين جمع الأوصاف والكمالات الروحانية والجسمانية، وأعلى من حيث تلك الجمعية والعدالة، فكانت أرض مكّة قلب جميع الأرض ومجمع جميع كمالاتها الروحانية وأغلب وأظهر حكمًا وأثرًا ظهر أثر ذلك من جهة اسمه بأنه سمّيت أرضه أرض المقدس وبيت المقدس لغلبة حكم قدس الروحانية عليها، وسمّى ذلك الموضع المعين منه المسجد الأقصى، أي: الأبعد عن أحكام الجسمانية حتى أنه قلّما يدخله، ولم يجد في نفسه بسطًا وروحًا ونزاهة نفس عن الميل إلى الألوان الطبيعية، وكان للروحانية كبرياء على الجسمانية أبدًا لعلوّ درجتها وكبر قدرها؛ لا جرم كانت الهيئة الخصيصة بوصف الكبزياء وهي جرّ أذيال الرداء مختصّة بالمسجد الأقصى إذا ظهر للمكاشف، وكان الوصف بتلك الهيئة لائقة به، فعلى هذا يقول:

كان قبل هذا لا يظهر موضع من الأرض في نظري بوصف الكبرياء إلّا المسجد الأقصى وبيت المقدس، والآن كل موضع رأيت فيه أحدًا يتبختر بوصف كمال وجدته مظهرًا للحضرة المحبوبية من حيث باطن جماله المتجلّي من حيث مقام أحدية جمعها، فذلك الموضع الذي أراه مسحب بردها هو عين مسجدي الأقصى غير مقيّد بمكان معيّن وموضع مخصوص، وقوله: **وطيبي ثرى أرض عليها تمشّت**، يعني: كل أرض ترابها تندّى بندى أثر قدم تلك الحضرة المحبوبية إذا تمشّت عليها، أعني كما كان تراب المدينة تطيّب بطيب موطىء الحضرة المحمدية ﷺ، حتى سمّيت أرضها طيبة، لذلك ظهرت عليّ متمشية في مظهر من مظاهرها، ومن حيث صورة شؤونها وتنوّعات ظهورها وتعيّنات نورها، فتلك الأرض هي عين طيبة المدينة عندي لا أرض يثرب بعينها، فهذه الأمكنة والأزمنة التي كنت أرى قبل هذا التجلّي الأحدي الجمعي كل واحد منها موصوفًا بفضيلة

كاملة وخاصّية شريفة مفيدة، ولكن كنت أشاهد فضائلها وفوائد كل واحد منها مقيّدًا، والآن أشاهد تلك الفوائد والفضائل في كل ذرة وجزء ومكان وزمان غير مقيّد ولا مختصّ بزمان ومكان مخصوص، وذلك بحكم هذا التجلّي الأحدي الجمعي وانصباغ نظري بحكمه ووصفه.

مَـواطـنُ أفـراحـي، ومَـرْبَـى مـآربـي، وأطـوارُ أوطـاري، ومـأمـن خـيـفـتـي

مربى مآربي، أي: موضع قضاء حاجاتي على حذف المضاف، والمربى مهموز [مربأ] تركت الهمزة للضرورة، **الأطوار** هٰهنا مراتب الأحوال، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ۝﴾ [نوح: الآية 14]، قيل: إنه أُريد بها مراتب أحوالهم من حالة كونهم نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم عظامًا، ثم منشئًا إنشاء ثانيًا، والأوطار جمع وطر، وهو الحاجة المهمة، وهذا البيت خبر مبتدأ محذوف، يعني: هذه الأزمنة والأمكنة المذكورة هي كذا وكذا.

يقول: هذه الأزمنة والأمكنة المقيّدة قبل هذا الشهود الأحدي الجمعي والمطلقة بعده هي مواطن أفراحي، بحيث لم أتحقّق بحقيقة الفرح إلّا فيها، ومواقع حصول متوقّعاتي من التحقّق بحقائق الكمالات بحيث كان تحقّقي بكل ما أتوقّعه من الشهود والكمال والعلم فيها أتمّ وأكمل وقضاء حاجات مقاصدي فيها أزيد وأكثر، وكانت هذه الأزمنة والأمكنة مطلقًا ومقيّدًا أيضًا مراتب حالاتي فيما كان يهمني من حاجاتي، وكان كل واحد منها مأمن خيفتي من منع قضاء الحاجة والحرمان، وخوف القطيعة والهجران ما دمت فيها، فكانت مأمن خيفتي من ذلك.

يعني: إذا قضي للإنسان حاجة من حاجاته الكثيرة لا بدّ وأن يفرح بذلك، ثم يتطلّع إلى زيادة القضاء مما بقي منها، ثم إذا ازداد قضاء حاجاته وقضيت بقيّتها تترقّى همّته إلى أن يكون متقلّبًا في مراتب حاجاته وقضاءاتها الأهم منها فالأهم، ثم بعد ذلك ربما يعتريه خوف انقطاع هذه الحالة، أعني حالة التقلّب في مراتب قضاء الحوائج بسبب طرءان أمر يوجب حجابيته، ويسدّ ذلك الأمر أبواب قضاء الحوائج عليه، فذكر هذه المراتب في هذا البيت على الترتيب المذكور، وذكر في آخره: أني ما دمت في هذه المواطن المقيّدة والمطلقة كنت متقلّبًا في هذه الأطوار وآمنًا من خوف انقطاعها بالكلّية، ويحتمل أن يكون مراده من مواطن الأفراح من

الأزمنة: الأعياد، ومن الأمكنة: الأقصى وبيت المقدس، ومن مربى مأربي من الأزمنة: ليالي القدر، ومن الأمكنة: عرفات التي هي مظنّة قضاء فنون الحاجات على سبيل التزايد، ومن أطوار الأوطار من الأزمنة: أيام الجمعة، ومن الأمكنة: دار الهجرة وطيبة، ومن مأمن خيفة من الأزمنة: أيام الحجّ، ومن الأمكنة: مكة والحرم لمناسبة بينما ذكر وبين هذه الأزمنة والأمكنة يدرك بأدنى نظر وتفكّر فيه، والسلام.

مَغانٍ، بها لم يَدخُلِ الدَّهرُ بيننا، ولا كادنا صَرْفُ الزَّمانِ بفُرْقَة

المغاني: المنازل، **ولا كادنا**، أي: ولا أراد بنا سوءًا، وهذا البيت أيضًا خبر مبتدأ محذوف، **يعني**: هذه الأزمنة والأمكنة المذكورة المقيّدة والمطلقة على نحو ما قررنا هي منازل لم يدخل الدهر بيننا بها، أي في هذه المنازل، يعني لا يتصرّف فينا بتبديل ولا تغيير ولا تنغيص عيش ولا تكدير، كما يتصرّف في أهله على عادته لأنّا ما دمنا في هذه المغاني كنّا خارجين عن حكم الدهر، بل الدهر محكوم لنا وفي تصريفنا؛ لأن رتبتنا التي هي رتبة أحدية الجمع فوق الدهر، لأن الدهر ليس إلا صورة نسبة من نسب هذه المرتبة المذكورة، وهي نسبة ظهور سلطنة الوجود الظاهر في المرتبة الثانية من حيث أدوار أسمائه الكليّة الإلـٰهية بالنسبة إلى كل ما يكون تحت حيطة كل واحد منها، ونسبة ظهور سلطنة دور الاسم الجامع لهذه الأسماء الكلّية الإلـٰهيّة بالنسبة إليها وإلى كل ما هو تحت حيطتها جمعًا وفرادى، ونسبة ظهور تصرّف الوجود من حيث أسمائه الكلّية والاسم الجامع فيما تحتها بحسب اقتضاء حكم تلك السلطنة وحكمتها، وحيث كنّا متحقّقين بعين مقام كانت هذه السلطنة والتصرّف نسبة من نسبها كيف يتصرّف الجزء في الكل، والفرع في الأصل؛ فلهذا قال: لم يدخل الدهر بيننا.

وقوله: **ولا كادنا صرف الزمان بفرقة**، يعني: إذا لم يسع الاسم الدهر أن يتصرّف فينا مع عموم سلطنته وتصرّفه في جميع العوالم الكونية لرفعة رتبة حضرة محبوبي التي هي الحضرة الأحدية الجمعية، ورفعة رتبتي من جهة تحقّقي بهذه الحضرة، فكيف يتصوّر أن يتصرّف فينا الزمان الذي هو مظهر من مظاهر أحكام اسم الدهر وصورة من صور آثاره في العالم الجسماني فحسب. أويكيدنا حكم صرفه وتصرّفه بفرقة أو قطيعة أو انقطاع رجاء قضاء حاجة أو إيقاع أمر يخوّفنا بالهجران والحرمان ونحو ذلك.

ولا سَعَتِ الأَيَّامُ في شَتِّ شَمْلنا، ولا حكَمَتْ فينا الليالي بجفوَةِ

في شتّ شملنا، أي تفريق جمعنا.

يعني: وحيث كنّا في ظلّ جناح هذه الحضرة الأحدية الجمعية بحيث ظللنا، كما قال ابن هانىء:

تسترت عن دهري بظلّ جناحه فعيني ترى دهري وليس تراني
فلو تسأل الأيام ما اسمي ما درت وأين مكاني ما درين مكاني

فلم تكن الأيام المغيّرة لأحوال الأنام تسعى في تفريق جمعنا، فإنها لا تدري بنا أصلاً ولا بحال جمعيتنا ولا بمقاماتنا حتى تسعى في تغيير حالنا وشتّ شملنا، وإن كانت تدري أو تسعى، فكيف يظهر أثر حكم الأدنى وسعيه في الأعلى الذي ما فوق علوّه علا أصلاً، وكذا الليالي التي لا تزال بالجفاء والحوادث حبلى تلد ولد الحكم بجفاء التغيير والتكدير والتنغيص بالنسبة إلى عموم الخلق لا تقدر أن تحكم فينا أصلاً، لما ذكرنا من علّة عدم إمكان تمكّن الأدنى من التصرّف في الأعلى، ولا المحكوم في الحاكم ولا الجاهل.

ولا صبَّحَتْنا النائباتُ بنَبْوَةٍ، ولا حَدَّثتنا الحادثاتُ بنكبةِ

النائبات: ما يتناوب على الإنسان مما يزعجه من مقر أمنه وراحته، **والنبوّة**: أصله الارتفاع، ويستعمل فيما يرتفع على الإنسان مما يرده عن حالة محمودة إلى حالة مذمومة، **والنكبة**: ما ينكبه عن سنن العدالة والخير والسعادة.

يقول: وحيث كنّا في ظلّ ذلك الجناح مستورين عن نظر الأغيار لم يأتنا نائبة صباحًا ما يزعجنا عن مقرّ لذّتنا وراحتنا بالوصل الحقيقي، ولم تحدّثنا واقعة حادثة بنزول ما يحرقنا عن سنن اعتدال الحال، وفراغ البال في مأمن الوصال.

ولا شنَّعَ الواشي بصدٍّ وهجرةٍ ولا أرجفَ اللَّاحي ببينٍ وسلوةِ

يعني: حيث كنّا في مقرّ حقيقة الوحدة وأحدية الجمع الذي لا يسع الغير والغيرية، **والواشي**: المشنّع الذي يمنع المحبوب وصاله للمحب، **واللاحي**: المرجف خبر سلوة المحبّ عن المحبوب ومفارقته حبّه متّسمان بسمة الغيرية والوصفية بالنسبة إلينا وإليهما في ظاهر التفرقة، فلا يمكن تطرّقهما إلينا وتشنيعهما علينا في باطن الجمع.

ولا استيقَظَتْ عَيْنُ الرَّقيبِ ولم تَزَل عليَّ لها، في الحُبّ، عيني رقيبتي

وهكذا عين الرقيب نائمة حيث كنّا في مبيت وحدة الجمع بائتين، فلا استيقظت عينه عن تلك الرقدة، ولكن لم تزل من الابتداء إلى الانتهاء عيني، أي ذاتي رقيبة عليّ لها، لئلّا أنحرف عن جادة حقيقة أحدية الجمع إلى مقام جمع الجمع أو حكم من أحكامه، فيفوت كمال محبّتنا ومحبوبيّتنا وكمال توحيد المحبّة إيّانا.

ولا اختُصَّ وقتٌ دونَ وقتٍ بطَيْبَةٍ بِها كلّ أوقاتي مواسِمُ لذّة

بها متعلقة بلذّة.

يقول: ولما ظهر أثر هذه الحضرة الأحدية الجمعيّة في ظاهري وباطني وكلّي وبعضي، وبان عني حكم الغيريّة والضدّية ورؤيتهما بالنسبة إلى كل ما يتعلّق به أو فيه رؤيتي وكلّي وكل ذروة وقوّة مني، وتحقّقت بحقيقة اللذة من وصلها الحقيقي لا تخصّ وقت دون وقت بوجدان تلك اللذّة؛ لأنه لو اختُصّ لكانت المغايرة والخصوصية ثابتة في رؤيتي بين الوقتين والمقام يناقض ذلك، فكأن جميع أوقاتي مواسم لذّة بوصل تلك الحضرة.

نَهاري أصيلٌ كُلُّهُ، إنْ تَنَسَّمَتْ أوائِلُهُ مِنها بِرَدّ تحِيَّتي

يقال للعشية ما بين العصر والمغرب: أصيل، وجمعه أصل وآصال، والأصائل جمع أصيلة، **وتنسّمت**: أي وجدت نسيمة ودخول حروف الشرط في هذه الأبيات لا باعتبار إرادة عدم المشروط عند عدم الشرط، بل باعتبار إرادة وجود المشروط عند وجود الشرط، ثم أن في هذه الأبيات الخمس على الولاء يشير إلى أن بأثر وصل حضرة المحبوب جميع الأوقات عندي كأطيب ما يكون منها، فأطيب أوقات النهار الأصائل، وأطيب أوقات اللّيل الأسحار، وأطيب أوقات الشهور وأبهجها ليالي البدر، وأطيب أوقات الأعوام الربيع، وأطيب أوقات العمر أوان الصبا والشبيبة، فبأثر من تلك الحضرة وأصل إلى جمع أزماني كأطيبها وأبهجها، وأن الزمان متأثّر مني ومنصبغ بوصفي وأثري وحالي، لا أني متأثّر منه ومن أحكامه، فاستحضر.

ثم اعلم أن الآصال ونسيمها محمودة محبوبة عند عرب البادية، باعتبار أنهم قد قاسوا حرّ الهاجرة، وعند الأصيل تسكن سورة ذلك الحرّ وشدّته، فإذا هبّ

نسيم في ذلك الوقت بغتة ومعه أدنى برودة يكون ذلك ملذًّا لهم غاية اللذّة والملاءمة لوروده عليهم على أثر مقاساة شدّة الحرّ، فكان أحمد أوقات النهار عندهم أوقات الأصائل، كما أن أحمد أوقات الليل الأسحار لهبوب ريح طيبة دائمًا فيها، فإذا هبّوا من النوم وجدوا أثرها، فيلتذّون في ذلك الوقت أكثر مما التذّوا في غيره، فيحمدون هذين الوقتين فيما بينهم وفي أشعارهم، ولما ذكر في البيت السابق لذّته في جميع أوقاته جاء يراعي في هذين البيتين قاعدة كلامهم مادحًا هذين الوقتين في أثناء ذكر التلذّذ بأوقات وصاله.

ولمّا كان النهار صورة الظهر الأصلي، والليل صورة البطون الأصلي، وكان توجّهات صاحب مقام أحدية الجمع دائمًا إلى حضرة غيب الغيب لطلب مزيد العلم الموجب لثلج الصدور وبرد اليقين المأمور به بقوله: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: الآية 114]، متضمّنة وحاملة مع الأنفاس حكم «التحيات المباركات الصلوات الطيّبات لله» كان ردّ هذه التحية المتضمّنة طلب مزيد العلم اليقيني إنما يكون بتجلّيات واردة من غيب الغيب إلى مبدأ مراتب الظهور الذي صورته أوّل النهار حاملة برد نسمات اليقين، وحاصل فيها ثلج الصدر وروح القلب وراحة الروح ولذّة النفس، فلم يكن لظهور تلك التجلّيات في عالم الشهادة محلًّا مناسبًا إلا أوائل النهار بحكم المناسبة المذكورة، وحينئذ يتأثر أوائل النهار من أثر ذلك النسيم وبرده، ويظلّ جميع النهار أصيلاً من أثر ذلك النسيم البارد الكريم؛ فلهذا قال: إذا تنسّمت أوائل النهار، أي تأثرت من برد نسم ردّ تحيّتي ولذّتها لي يكون جميع نهاري أصيلاً منصبغًا بحكم اللذّة العظيمة والراحة العميمة، وقد تنسّمت فصار نهاري أصيلاً كلّه.

ولَيْلِيَ فيها كُلُّهُ سَحَرٌ، إذا سَرَى لِيَ منها فيه عَرْفُ نُسَيْمَةِ

يقول: وإذا سرى من غيب الغيب أثر تجلٍّ شريف يتضمن معنى لطيفًا من أثر نسيم خفيّ الهبوب من أثر خطاب أو جواب سؤال مستطاب استنشق منه روائح اللّطف والتربية والقبول الكرامة، فجميع ليلي مثل السحر في وجدان اللذّة والطيبة والروح والراحة من نُسيمة، لتأثر المحلّ بما تأثر به الحال، وقد سرى فصار ليلي كلّه سحرًا.

وإن طَرقتْ لَيلًا، فشَهرِيَ كلّه بها لَيلَةُ البَدْرِ[1]، نِهاجًا بزَوْرتي

المصدر في زورتي مضاف إلى المفعول، وقوله: ليلًا، أي أول ليل من الشهور على حذف المضاف.

يقول: وإن نزلت تلك الحضرة بغتة من حيث حكم من أحكام غيب غيبها في باطن باطني بحيث تجدّد تنور باطن باطني بها، وكان نزولها ليلاً بحكم المناسبة كان شهري ذلك كلّه، يعني ليالي شهري كلّها بنورها ليلة البدر لأجل سروري وإشراق وجه قلبي وقالبي، لذلك السرور بسبب زورتها إياي وقد طرقت، وهذا أيضًا على عادة العرب أنهم يبتهجون ليالي البدر ويجتمعون فيها مستأنسين فرحين بعضهم ببعض.

وإنْ قَرُبَتْ داري، فعامي كلُّهُ ربيعُ اعْتِدالٍ، في رياضٍ أريضَة

الروض: مجتمع الماء والخضرة، وأريضة: كثيرة الماء والنزهة بهما، وتقريب الدار في البيت كناية عن تعديل مزاج قالبه وقلبه، فإن التعديل هو تقريب الأطراف في المزاج، وفي تعديل مزاج القلب تواتر النزهة من كثرة مياه العلوم الذاتية الغيبيّة، وكثرة حضرة المشاهدات والمكاشفات الموجبة للراحة واللذّة، وفي تعديل مزاج قالبه الشريف أيضًا تواتر الإمداد والعلوم الشهادية والنزهة في محاسن كل شيء ومشاهدة كل شيء في كل شيء، وإذا كان حاله عدالة الظاهر والباطن فيتأثّر الزمان كلّه من ذلك، فيعتدل جميع العام مثل ما يعتدل في الربيع، ويكون متنزّهًا في عامه كلّه في رياض كثيرة الماء والخضرة صورة ومعنى، وقد قربت.

وإنْ رَضِيَتْ عني، فعُمريَ كلُّهُ أوانُ الصِّبا، طيبًا، وعصرُ الشبيبة

ولمّا كانت الرضى حقيقته مطابقة إرادة المريد لما هو الواقع أو في حكم الواقع، إمّا مطلقًا من حيث استواء جميع الجهات؛ كاسم الله والرحمٰن والحيّ، وإمّا من حيث جهة معينة؛ كاسم الهادي، أو جهة رعاية الحكمة والمصلحة من الوالد في تأديب ولده مثلاً كان حكم الرضا واقعًا في جميع المراتب؛ لا جرم قال: إن علمت وفهمت أن كل ما يبدو ويظهر مني مطابقًا لحب تلك الحضرة

(1) وفي إحدى نسخ الديوان [القدر] بدل [البدر].

المحبوبية الأصلي الأولي المراد بقوله: «فأحببت أن أُعرف»[1] لا يهمني بعد هذا شيء أبدًا، فيكون عمري كلّه في عدم تأثيري من شيء من الهموم والغموم، وفي ظهوري بوصف لذّة العيش وتزايد القوّة مثل أوان الصبى ووقت الشبيبة وزمان الشباب محمود بكل لسان، وقد حصل لي العلم والفهم بالرضا المذكور، فكان عمري كلّه يمضي في اللذّة والطيبة بوصل تلك الحضرة وزوال همّ طرءان الحجاب والهجر على بعد هذا الوصل الذي أشاهد به جميع المحاسن الصورية ومعانيها كلّها مضافة إلى تلك الحضرة، بلا مغايرة وغيرية.

لَئِنْ جَمَعتْ كل المحاسِنِ صورةً شَهِدْتُ بها كُلّ المَعاني الدَّقيقة
فقد جَمَعَتْ أحشايَ كلَّ صَبابَةٍ بها، وجوًى يُنبيكَ عن كلّ صَبْوَةِ

قوله: **شهدت** ليس بجواب للشرط، بل جوابه: فقد جمعت، وإنما هو جملة فعلية متمّمة لمعنى الشرط معترضة بين الشرط وجوابه، وتقديره: لئن جمعت كل المحاسن صورة حتى شهدت بتلك الصورة جميع المعاني، وحرف الباء في بها في البيت الأول للاستعانة، **يعني**: بواسطة تلك الصورة، والباء في البيت الثاني متعلقة بالصبابة يتضمّن معنى التعلق، **يعني**: كل تعلق حبّي شديد بحضرة المحبوب أو بتلك الصورة، وصورة نصب على التمييز.

يقول: لئن جمعت حضرة المحبوب من حيث صورتها جميع المحاسن الظاهرة في جميع المراتب لمرور صورتها على جميعها حتى شهدت بوساطة صورتها جميع المعاني التي تدقّ عن إدراك جميع أرباب المراتب من الجمع وجمع الجمع، وتلك المعاني هي النسب والشؤون المشهودة لي في الحضرة الأحدية الجمعية.

يعني: كل صورة من الصور الحسّية التي أدركتها كانت ما كانت ألفتها عين صورة تلك الحضرة مشتملة على جميع المحاسن الظاهرة في جميع المراتب الإلـٰهية والكونية من جهة نظري فيها من حيث هذه الحضرة الأحدية الجمعية، فشهدت من جهة هذه النظرة بوساطة تلك الصورة الحسية، وفيها جميع الشؤون الذاتية ونسب الواحدية التي هي أبطن جميع البواطن والمعاني التي تدقّ عن إدراك

(1) هذا الحديث سبق تخريجه.

مدارك أهل جميع المراتب من مرتبة التفرقة والجمع وجمع الجمع، فقد جمعت لذلك الشهود أحشائي - أعني حقائقي - وقواي الباطنة من قلب وروح وسرّ وسرّ كل صبابة وعشق، وتعلق بتلك الحضرة أو بتلك المحاسن والصورة متعيّنة من الأزل إلى الأبد، وكل حرقة حزن وشوق يخبرك عن كل ميل حاصل ومحبة ظاهرة من كل محبّ إلى كل محبوب من الأزل إلى الأبد لم يكن كلّها مضافة إلّا إليّ، وجميع المحبّين صور تفصيل ذاتي وأعيانهم وأوصافهم وأحوالهم كلها عين عيني ووصفي وحالي بلا مغايرة وغيرية في ذوقي ومشهدي، ولي الحمد دائمًا.

ولِم لا أُباهي كُلَّ مَن يدَّعي الهوى بها، وأُناهي في افتخاري بحُظوَةِ

وقد نِلْتُ منها فَوْقَ ما كنتُ راجيًا وما لم أَكُنْ أَمّلتُ من قُرْبِ قُرْبَةِ

البيت الثاني جملة فعلية منصوبة المحل لكونها حالاً من جملة يتضمّنها البيت الأول، والباء في بها في البيت الأول متعلّقة بأباهي، والضمير عائد إلى حضرة المحبوب، ومن في: من قرب قربة للبيان.

المعنى: يقول: ولمّا كان حاليَ أني نلت من حضرة المحبوب فوق ما كنت أرجوه أو يصل إليه وإلى ما دونه رجائي، وحصل لي منها ما لم تبلغه أملي وأمنيتي، وذلك الذي لا يبلغه أملي هو قرب مضاف إلى قربة، يعني قربًا لا يلحقه ولا يضادّه بعد، بل هو قرب من جميع جهاته لا يقابل جهة منه بعد، وهذا القرب الذي لا يناقضه بعد هو الثابت في هذه المرتبة الأحدية الجمعية، ففي هذه الحال التي نلت منها فوق رجائي على ما سألتها في دعائي كل صبيحة أن ينيلني ما لم تبلغه نيتي وأمنيتي، وهو قرب لا بعد بعده، يحقّ لي المباهاة والافتخار بمثل هذا الوصل والقرب، فأقول: **«آدم فمن دونه تحت لوائي»**[1]، و**«لو كان موسى حيًا لما وسعه إلّا اتّباعي»**[2]، فلم لا أباهي كل من يدّعي الحب وهو ملكي وما وصل أحد إلى مرتبة منه إلا بتبعيتي، ولم لا أبلغ إلى نهاية الافتخار بحظوتي بالوصل الذي لا يردّه هجر، وبالقرب الذي لا يناقضه بعد.

(1) روى نحوه الترمذي في سننه، باب ومن سورة بني إسرائيل، حديث رقم (3148) [5/ 587]؛ ورواه بلفظه أحمد في المسند عن ابن عباس برقم (2546) [1/ 281]؛ ورواه غيرهما.

(2) رواه البيهقي في شعب الإيمان، حديث رقم (176) [1/ 199]؛ وأورده ابن حجر في الزهر النضر في أخبار الخضر [1/ 87]؛ وأورده غيرهما.

وأرغَمَ أنفَ البَينِ لُطفُ اشتِمالِها عليَّ، بما يُرْبي على كُلِّ مُنيةِ

أرغم أنف البين، أي: أسخطه حتى كأنه أسقط أنفه في الرغام الذي هو التراب الرقيق من شدّة الغضب، وهذا كناية عن إعدامه وإيقاعه في معرض الإفناء، والواو في أول البيت للحال أيضًا.

يقول: ولم لا أُباهي وأُناهي في الافتخار لكمال الحب والقرب حال كون لطف اشتمال حضرة المحبوب على ظاهري وباطني وكلّي وجزئي بالوصل، وقد أعدم الفرقة وأفنى البين بالكلية بسبب أنها أعطتني من كمال الوصل والاشتمال شيئًا يزيد على غاية منيتي وأمنيتي بسراية جمعيتها في ظاهري وباطني وإحاطة عينها بكل ذرّة وقوّة مني بحيث صار كل شيء مني جميع الأشياء.

بها مثل مَا أمسَيتُ أصْبحتُ مُغْرَمًا وما أصْبحتْ فيه من الحسنِ أمستِ

بها متعلّق بمغرمًا، **فالباء** حرف تعديته، **والهاء** ضمير حضرة المحبوب.

يعني: إن غرامي وحسنه كلاهما غير قابل للزيادة والنقصان.

فإن قلت: لم قدم الإمساء على الإصباح في إضافتهما إلى نفسه، وبالعكس عند إضافتهما إلى تلك الحضرة؟

قلت: لأن الأولية مختصّة بتلك الحضرة بلا مشاركة، والآخرية به بالنسبة إلى ظهور تفصيل كلّيات شؤون تلك الحضرة؛ كما قيل: الإنسان آخر موجود خلق، والصباح من الأوليات، والمساء من الآخريات.

فإن قلت: فلِمَ قدّم ذكر نفسه من كونه مغرمًا عاشقًا على ذكر حضرة المحبوب القائم بها الحسن على أن الحسن مقدّم على العشق؟

قلت: نعم الحسن مقدّم على العشق في الرتبة، لكن كون القابل لظهور العشق له ولإدراكه مقدّم على الحسن وظهوره حكما على أن في أوّل المرتبة لا تقديم ولا تأخير، ولا قبل ولا بعد.

فلَوْ منحتْ كلّ الورى بعضَ حُسنها خَلا «يوسُفٍ»، ما فاتَهُمْ بمَزِيَّةِ

ما فاتهم، أي: ما فاقهم، ومنه قول الباخرزي[1]:

يا من وفاتي في فواتِ وصاله فُتَّ الحسانَ فَواتِ قبلَ فواتِكا

---

(1) علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي أبو الحسن، من أهل باخرز من نواحي نيسابور، توفي سنة 467 هجرية.

أي: فقتهم.

يقول: إن حسن حضرة المحبوب في الكمالية والتمام إلى حدّ لو قسمت بعضه على جميع البرية ما عدا يوسف الذي أكمل له الحسن ما فاقهم يوسف بكمال حسنه بمزيّة عليهم بسبب تلك الحصّة التي أعطتهم جميعهم من بعض حسنها.

صَرَفْتُ لها كُلّي، على يدِ حُسْنِها فضاعَفَ لي إحسانُها كُلّ وُصْلَةِ

لها، أي: إليها متعلقة بوصلة، وهي حرف تعديتها.

يقول: ولما رأيت حسنها الكامل إلى هذا الحدّ جئت إلى صراف حسنها الناقد جميع زيوف نقود القابليات وروائحها وجيادها، فصرفت كلّي على يده، فقبلها ورضيها وأخذها مني وأعطاني إحسانها وامتنانها كل وصلة إليها في مقابلة كلي، فمن غاية إحسانه أنه أخذ لا شيء وأعطى كل شيء، وكان أثر هذا الصرف ونتيجته التي هي كل الوصلة أني أشهد كل شيء بكل شيء، وأسمع كل شيء بكل شيء من ذرات ظاهري ومن قوى باطني، وهكذا أشمّ وأذوق وألمس كل شيء بكلّ شيء.

يُشاهِدُ منّي حُسْنَها كُلُّ ذَرَّةٍ بها كُلّ طَرْفٍ جالَ، في كلّ طَرْفَةِ

يقول: كل ذرّة من ذرّات وجودي يشاهد حسنها الشامل جميع الموجودات كلّها وأجزاؤها وجملها وتفاصيلها قائم بكل ذرّة من وجودي كل عين باصرة موجودة من الابتداء إلى الانتهاء تجول كل طرف منها في كل طرفة، ويدرك كل ما في الوجود، فإن كل ذرة مني انصبغت بحكم حضرة أحدية الجمع التي من شأنها أن يكون كل نسبة وشأن فيها مشتملاً على جميع الشؤون والنسب؛ فلا جرم كل ذرة تنصبغ بحكم الجميع.

ويُثني عَليها فيَّ كُلّ لَطيفَة، بكُلّ لِسان، طالَ في كلّ لفظَة

في متعلقة بكل لطيفة، **يقول**: ويحمد تلك الحضرة ويثني عليها كل قوة وذرة لطيفة فيّ لا تكاد تنضبط حسًّا ووهمًا مثل الجزء الذي لا يتجزأ أو روحانية كل ذرة مني معبّر عنها باللّطيفة الناطقة بكل لسان ناطق في الكون من الأزل إلى الأبد، طال: أي انبسط قولاً كل لسان منها بكل ثناء ظاهر أزلاً وأبدًا في كل لفظة

منها، وذلك بحكم الانصباغ والاشتمال الساري فيها من حكم باطن باطنها المذكور آنفًا.

وأنشَقَ رَيَّاها بكُلِّ رقيقةٍ، بها كُلّ أنف ناشِق كُلّ هَبَّةِ

وأدرك روائح طيب تلك الحضرة بكل رابطة رقيقة في غاية الرقّة بين المشموم وبين القوّة الشامة ثابتة في الكون واقع بكل رقيقة منها كل أنف في الكون، وكل أنف منها ناشق كل هبّة رائحة كائنة في جميع الكون، وذلك من أثر اتّحاد ظاهره بحقيقة باطن باطنه من الشؤون والنسب المشتمل كل واحد على الجميع بحسب حكم حضرة أحدية الجمع.

ويَسمَعُ منّي لَفظَها كُلُّ بِضعَةٍ بها كلّ سَمع سامِع مُتَنَصِّتِ

ومن حكم هذا الأثر من اتّحاد ظاهري بباطن باطني أنّ كل جزء صغير هو قطعة مني يسمع لفظ تلك الحضرة حاصل بكل بضعة وجزء كل سمع سامع متنصت كان، ويكون في جميع الكون ويفهم ويضبط معناه وسرّه وحقيقته.

ويَلثُمُ منّي كُلُّ جزءٍ لِثامَها بكُلّ فَم، في لَثمِهِ كلُّ قُبلَة

يلثم: يقبل، واللّثام: ما يغطى به الشفة من ثوب.

يقول: لمّا كان كل جزء من أجزاء العالم في نظري وإدراكي بسمعي وبصري مظاهر عين وجوده المتّصف بصفة الكلام والحياة والعلم والسمع والبصر ونحو ذلك يتكلم من حيث كل واحد منها بكلام يسمعه أهله يصح أن يضاف اسم الفم والشفة اللذين يظهر منهما الكلام إلى وجود كل واحد منها، ويكون لباس الصورة الحسّية لثام ذلك الفم والشفة والاتّصال بكل واحد منها بمثابة القبلة على ذلك اللّثام.

وإذا عرفت هذا الجمع، وعرفت مما تقدم اتّحاد ظاهر هذا السيار المتحقّق لحضرة أحدية الجمع بباطن باطنه، أعني الشؤون والنسب المشتمل كل واحد على الجميع بحكم هذه الحضرة، فاعلم أنه يقول بلسان هذا المقام: أن كل جزء من أجزاء ظاهري وباطني يلثم لثام حضرة المحبوب على نحو ما يقرّر من حيث كل فم من أفواه كل من دخل في دائرة الكون والوجود لاشتمال كل جزء مني على كل الوجود، وفي كل لثم مضاف إلى كل فم كل قبلة كانت ويكون من

الأزل إلى الأبد حاصل هذا حظ تفاصيل مظاهر صفاتي الأصلية من هذا المشهد الأحدي الجمعي.

وأما حظ نفس جسمي منه ما أقول:

فلو بَسَطَتْ جسمي رأتْ كلَّ جَوْهر بـهِ كـلّ قَـلْب، فـيـه كـلُّ مَـحَـبَّـة

يقول: فلو أن حضرة المحبوب تحلّ تركيب جسمي الذي ألفته من جواهر أفراد وأجزاء لا يتجزأ كما هو المذهب، وبسّطته يعني تردّ جواهره وأجزاؤه التي لا تتجزأ إلى أصل بساطتها كما في معراج التحليل لرأت كل جوهر فرد منها فيه كل قلب كان ويكون في الكون والوجود حاصلاً بالفعل وموجودًا في كل قلب منها كل محبّة مضافة إلى كل محبّ وغير مضافة أيضًا حاصل وموجود حتى أحبّها حبّين ذاتيين: حب إجمالي من حيث إجمال ذاتي، وحبّ تفصيلي من حيث تفصيلها وسراية الحب الأصلي الإجمالي في كل ذرة وجزء وقوّة من تفصيلها بلا مغايرة وشهود غيرية بينهما الآن من حيث النظر من مقام أحدية الجمع مع إثبات المغايرة والغيرية بالنظر، من حيث مقام جمع الجمع، فافهم.

تنبيـه:

اعلم أنه قد ذكر إلى ههنا حال سيره ابتداءً وانتهاءً في ظاهره بحكم بارقة من التجلّي الأحدي الجمعي المختصّ بالمقام المحمدي الأحمدي، ثم يذكر الآن حال سيره في باطنه وجمع جمعه من حيث مقام أحدية الجمع، وما شاهد في هذا السير من الغرائب، وإنما قال في سيره الأول الظاهري إلى حضرة أحدية الجمع ببارقة من تجلّياتها أنه أطيب ما فيها وجدت بمبتدأ غرامي، يعني في سفرته الرابعة؛ لأن أحوال البدايات في الحبّ والسير مع مقاساة الشدائد طيبة لذيذة بحكم تخيّلات الآمال والأماني واللذّات المتعلقة بوصال المحبوب وبصور حصولها. وأمّا في النهايات، فالاستغراق في الشهود والعلوم الغريبة والأحوال العجيبة مما يوجب الاستغراب كل لحظة ولمحة بأمر يخالف ما اعتاده من الأحوال والعلوم والمشاهد، لهذا ذكر في هذا السير الباطني والجمعي وأغرب ما فيها استجدّت.

باب في ذكر مبدأ السير السفرة الرابعة من حيث التجلي الباطني والجمع الجمعي للحقيقة المحمدية وفي ذكر المحبة والتوحيد والمعرفة المتعلقة بمبدأ هذه السفرة الرابعة في النصف الأخير من القصيدة

وأغْرَبُ ما فيها استَجَدْتُ، وجادَ لي ... به الفتحُ، كَشفًا، مُذْهِبًا كلّ رِيبةِ

شُهودي بعَيْنِ الجمع كلّ مخالفٍ، ... ولـيّ ائـتِـلافٍ، صَـدُّهُ كـالـمـوَدَّةِ

استجدت: من جاد الشيء جودة، فهو جيد، والسين فيه سين الوجدان، واللام في لي متعلقة بريبة، وضمير الهاء في به عائد إلى ما، وكشفًا منصوب على المفعول له، وقوله: **بعين الجمع**، أي بعين أحدية الجمع على حذف المضاف، والبيت الأول مبتدأ، والثاني خبره.

يقول: وأغرب شيء وجدته جيّدًا في حبّ حضرة المحبوب، وهذا الفتح - أعني فتح التجلّي الأحدي الجمعي - سخا بذلك الشيء الأغرب لحصول كشف مذهب كل ريبة وشبهة لي في حقية كل شيء وحقيقته هو شهودي بعين صحو الجمع ونور حضرة أحدية الجمع كل مظهرين متخالفين من حيث ظاهرهما أنهما متألّفين من حيث باطنهما من كون كل واحد منهما شأنًا من شؤون الذات الأقدس، ونسبة من نسب الواحدية الثابتة في حضرة أحدية الجمع المذكور، وفي النظر المنصبغ بحكم هذه الحضرة صدّ كل واحد منهما، أي منعه بالبغض والعداوة هو كالمودّة الموجبة للإعانة على الوصل باعتبار كون باطن كل واحد من حقيقة البغض والودّ والإعانة والصدّ في تلك الحضرة الأحدية الجمعية عين الآخر، بلا مغايرة وضدّية بينهما، فبعين تلك الحضرة أشاهد جميع الأضداد عينًا واحدًا بلا مغايرة وغيريّة؛ لا جرم محبة اللاحي إيّاي وغيرته عليّ ومنعه عن حبّ تلك الحضرة وهيمان الواشي بها وجوده عليّ بالمراقبة كلّها واحد، لا اللّاحي والواشي متغايران في حضرة عيني المنصبغة بنور أحدية الجمع، ولا محبّتهما وبغضهما وجورهما

وإعانتهما إيّانا متضادّان بهذه النظرة، فإذن أشكر أنا الواشي، وتُبِر حضرة المحبوب على اللاحي لصحة إضافة فعل كل واحد، منّا إلى آخر بحكم الاتّحاد، فالشكر والشاكر والمشكور والبرّ والبارّ والمبرور كلّها شيء واحد وأنا وحضرة المحبوب في نظري ذات واحد، وكل واحد من المجموع أثر من آثار نعمتي، يعني وجود جميع هذه المظاهر المتغايرة في نظر الأغيار والمتّحدة في نظري هي من آثار نعمة الوجود الواصلة إليهم مني.

أَحَبَّنِيَ اللّاحي، وغارَ، فلامَني، وهامَ بها الواشي، فجارَ بِرِقْبَةِ[1]

فشُكري لِهذا حاصِلٌ حيثُ بِرّها لِذا واصِلٌ، والكُلّ آثارُ نِعمتي

وغيري على الأغيارِ يُثني، وللسُّوى سِوائي، يُثنِّي منهُ عِطفًا لِعَطفَةِ[1]

معنى البيتين قد ذكر في ذيل شرح البيت السابق، فلا حاجة إلى إعادته، **يقال**: ثنى عطفه فلان، إذا أعرض، وعطفا الرجل: جانباه من لدنّ رأسه إلى وركه، **والعطفة**: الشفقة، من قولهم: فلان عطف عليّ، إذا أشفق، ومنه ـ أي من نفسه ـ **وللسّوى**: أي إلى السوى.

المعنى: لما ذكر شكره للواشي وبرّ حضرة المحبوب للاّحي، وأن وجود هذه المظاهر ـ أعني اللاّحي والواشي ـ ومحبّتهما وبغضهما ومعونتهما وصدّهما كل ذلك من آثار نعمة الوجود الواصلة إليهم مني كان في هذا إيهام بأنها أشياء متغايرة؛ لأن الإنعام والشكر مؤذنان بالمغايرة بين الشاكر والمشكور والبرّ والمبرور عليه، فاستدرك ورفع ذلك الوهم بمضمون هذا البيت، وقال: إن الذي يثني بشكره على الأغيار لست أنا المتحقّق بمقام أحدية الجمع الذي مقتضاه نفي الغير والغيرية، وإنما هو غيري المقيّد بمقام من المقامات التي كلّها دون مقامي، وبحكمه الذي هو إثبات الغير والغيرية من لدن جمع الجمع إلى ما دونه، والذي ينعم ويبرّ على السوى، ويثني عطفه من نفسه في ذلك الإنعام إلى الشفقة على ذلك السوى، واختار ذلك السّوى على نفسه بذلك هو سواي من حيث تقيّده بأحكام تلك المقامات التي هي دون مقام أحدية جمعي، لا أنا من حيث قيامي في مقام أحدية الجمع.

---

(1) وفي نسخة [برقبتي] و[العطفتي].

وشُكريَ لي، والبرّ مِنّيَ واصِلٌ إليَّ، ونفسي، باتّحادي، استَبَدَّت

الاستبداد بالشيء هٰهنا: وجدان التفرّد به.

يقول: وأنا أرى من حيث النظر من مقام أحدية الجمع أن الشكر الصادر منّي هو شكر لي على إنعامي على نفسي، والبرّ الحاصل مني واصل إليّ؛ لأن كل شاكر ومشكور وشكر وكل برّ ومبرور وبرّ لم أره إلّا نسبة من نسب واحديتي وشأنًا من شؤون ذاتي بالنظر من مقامي الذي هو مقام أحدية الجمع المذكور، وذاتي متفرّد بهذا الاتّحاد المختصّ بي الذي حكمه رؤية كل شيء واشتمال كل نسبة منها على جميع النّسب وصورها أصولاً وفروعًا وأجناسًا وأنواعًا وأشخاصًا لا بواسطة التقرّب بأداء الفرائض أو النوافل تحقّقت به على نحو ما يتحقّق بالاتّحاد والجمع الظاهري أو الباطني أو الجمعي بينهما بتوسّط أمر ما بل تفرّدت باتّحادي بذاتي، بلا توسّط أصلاً.

وثَمّ أُمورٌ تَمّ لي كَشفُ سِترِها بصَحْوٍ مُفيقٍ عن سِوايَ تغطَّت

يقول: وفي تلك الحضرة الجمعية الإلٰهية أمور غريبة كامنة غامضة قد صح لي تمام كشف أسرارها بواسطة صحو مفيق حصل لي من سكر غلبة الأحوال والتلوينات العارضة عليّ من حضرة كنه الغيب كانت تغلبني وتحجبني عن إدراك تلك الأسرار، وقد تغطّت تلك الأمور والأسرار عن غيري ممّن تقيّد بمقام حضرة جمع الجمع فما دونه بحكم غلبة تلك التلوينات والسكر والغيبة عليه.

واعلم أن التلوين الحاصل لأرباب الشهود والتجلّيات أربعة أقسام:

قسم يتعلق بمرتبة التجلّي الظاهري، وذلك بتوارد الأحوال الحاصلة من أحكام الأسماء الداخلة في حيطة الاسم الظاهر نحو أكثر الأسماء الثبوتية؛ كالخالق والعالم ونحوهما، فتحجب أحوال كل اسم عن إدراك أحكام اسم آخر إلى أن يصل إلى جمعية اسم الظاهر، فذلك مقام تمكين صاحب هذا التجلّي، فيتمكّن من الجمع بين أحكام جميع ما يتعلق بهذا الاسم الظاهر، ولكن أحكام هذا الاسم من حيث الإفراد والجمعية يحجب عن ظهور أحكام اسم الباطن وأحواله.

والقسم الثاني من التلوين ما هو متعلق باسم الباطن بتوارد أحكام الأسماء الداخلة في حيطته نحو أكثر الأسماء السلبية، نحو السلام والقدّوس والعظيم

والكبير والجليل والفرد والوتر والغني والعليّ ونحوهما. فتحجب أحكام كل اسم منه وأحواله عن إدراك أحكام الاسم الآخر إلى وصول السيار إلى مقام جمعه وتمكينه، أي جمع الاسم الباطن، وحينئذ يتمكّن من الجمع بين جميع أحكام هذا الاسم الباطن إلّا أنه ينحجب بأحوال هذا الجمع الباطني عن أحوال الجمع الظاهري.

والقسم الثالث من التلوين ما يتعلق بمقام جمع الجمع، وهو ما يتعلق ببدوّ التجلّيات الغيبية الكنهية الغير المنصبغة بحكم اسم الظاهر والاسم الباطن المقابل له، ويتمكّن صاحب هذا المقام من الجمع بين جميع ما هو تحت حيطة مقامه من الأحوال المختصّة بالظاهر وبالباطن والجمع بينهما وما ينصبغ بحكمهما من التجلّيات الكنهية، لكن ينحجب بظهور أحكام ما لا ينصبغ بحكم الظاهر ولا الباطن ولا الجمع بينهما، وذلك مما يتعلق بمقام التمكين في الرابع، وما قالوا: أن صاحب مقام جمع الجمع له مقام التمكين في التلوين ليس ذلك له على إطلاق، وإنما له مقام التمكين في التلوين المتعلق بمقام جمع الجمع والجمع الظاهري والجمع الباطني وما ينصبغ بحكمهما.

وأما **القسم الرابع** من التلوين، فهو تلوين التجلّيات الواردة من غيب الغيب الغير المنصبغة بحكم شيء من المراتب، أعني جمع الجمع والظاهر والباطن الذي يقابله، المتضمّنة تلك التجلّيات الكنهية أحكامًا غريبة غامضة لا يطّلع عليها إلّا صاحب مقام التمكين في هذا التلوين، وهو صاحب مقام أحدية الجمع لجمعه بين شيء من حكم الأحدية التي تتعلق تلك التجلّيات الواردة من غيب الغيب بها وبين أحكام الواحدية المتعلقة حقائق أحكامها وأسرارها وبواطنها بهذا المقام الأحدي الجمعي، وظواهرها ومظاهرها ـ أعني من أحكام الواحدية ـ دون الأحدية متعلقة بمقام جمع الجمع وما دونه من المقامات الكلّية، فلهذا المعنى قال: وثم، يعني في الحضرة الجمعية أمور ترد من أحكام التلوينات الغيبية الكنهية ومن بواطن الحقائق الثابتة في الحضرة العلمية، صح لي تمام كشف سرّها لجمعيّتي بين حكم الأحدية والواحدية بسبب صحو حقيقتي من سكر غلبة كل حال من الأحوال عليّ قد أفاقني ذلك الصحو من الغيبة عن حقيقة اشتمال كل ذرّة من ذرّات ظاهري على جميع الأشياء الظاهرة والباطنة بانصباغ ظاهري بصبغة باطن اسم الله، وقد تغطّت تلك الأُمور كلّها على غيري ممن قصر استعداده عن البلوغ إلى مقامي المذكور.

بها لَمْ يُبِحْ من لم يُبِحْ دمَهُ، وفي الـ ـإشارةِ مَعنًى، ما العِبارَةُ حَدَّت

أشار بقوله: بها لم يبح من لم يبح دمه، إلى قول أبي يزيد في غلباته: سبحاني ما أعظم شأني، وإخبار السامعين إيّاه بعد رجوعه إلى نفسه وحسّه لما قال وعتابه إيّاهم على أنهم لم يقتلوه، وقوله: لو قتلتموني في تلك الحالة لكنتم غزاة مثابين على قتلي، وكنت نائلاً درجة الشهادة، وذلك بأنه رأى مباينة بين حكم الظاهر وبين حكم الباطن، والحقيقة لعدم تحقّقه بمقام هذا الاتّحاد المختصّ بي، فحكم لذلك بإباحة دمه بإثابتهم على قتله وبنيله درجة الشهادة به، وكذا إلى قول الحلاج: أنا الحقّ، وقوله في دعائه ومناجاته حال قتلهم إياه بموجب ظاهر الشرع: اللّهمّ إن هؤلاء عبادك اجتمعوا لقتلي تقرّبًا إليك وتعصّبًا لدينك، فاغفر لهم... إلى آخره، فرأى أيضًا مخالفة ظاهر حكم الشريعة لحكم الحقيقة حتى عدّ قتله تعصّبًا لظاهر الدين لعدم وصوله إلى حكم هذا الاتّحاد الموحد أحكام الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة وباطن الحقيقة أيضًا، وصاحب هذا المقام لا يبيح دمه لأنه لا يرى الباطن والظاهر مخالفين في الأحكام لشهود عدم المغايرة والغيرية بينهما، بل يصون دمه وتحقنه بالحجّة والبيّنة الظاهرة من مفهومات الكتاب والسنّة، فلا يتمّ كشف أسرار تلك الأُمور الغريبة الثابتة في عالم الحقيقة إلّا له، فإنه ما من أمر من أُمور عالم الحقيقة إلّا وإليه إشارة في الكتاب والسنّة بعضها غامض لا يصل إلا فهم صاحب هذا المقام الأحدي الجمعي إليه، وبعضها في الغموض دون ذلك وبفهمها وإدراكها وإظهارها تظهر درجات العلماء بالله تعالى، ويتكلّم على وفق تلك الإشارة وسنن سنّتها أهل البصيرة والتيقّظ والصحو من سكر الأحوال لئلّا يقع عامي بليد الفهم بعيد القابلية في ورطة الإنكار على أن الإشارة تسع معاني ذات وجوه جمّة للطفها واتّساع عالمها بكونه غير محدود ولا محصور وتضيق عنها العبارة لكثافتها وضيق عالمها بكونه محدودًا ومحصورًا، فكلّ ما حوته العبارة من المعاني صار محدودًا بحسبه وحكم عالمه، وهو معنى قوله: وفي الإشارة معنى ما العبارة حدّت.

وعَنِّيَ بالتَّلْويحِ يَفْهَمُ ذائقٌ، غَنِيٌ عن التصريحِ للمُتَعَنِّت

أصل التلويح من لاح البرق، إذا لمع، ثم خفي سريعًا، وكذا الكلام المرموز يلمع المعنى منه ثم يخفى، والمتعنّت من يطلب زلّتك، يعني تلك الأُمور التي تمّ

لي كشف سرّها لإحاطتي بظاهرها وباطنها إذا أظهرت شيئًا منها بمجرّد إشارة وتلويح مني إليها يفهم ذائق شيئًا منها بقدر قابليّته واستعداده بشرط أن يكون ذلك الذائق لطيف القابلية والفهم ماضي الغريزة نافذ الطبع ينتقل من الحاضر إلى الغائب بنفوذ رؤيته غني بسبب هذا عن التصريح بالمقصود، لمشاركة المنكر المتعنّت القليل الدربة بإدراك ما يقرب معنى هذا الذي ينكره من إشارات الكتاب والسنّة في فهم صريح القول، فيصير ذلك سببًا لزيادة إنكاره وتعنّته وتشنيعه فأميل بهذا السبب إلى التلويح دون التصريح، فيما أفصل من الأمور المذكورة عقيب هذا البيت في كثير من الأبيات، ولأن الأنبياء عليهم السلام مشرعون للعامّة ومنبهون للخاصة، والأولياء مشرعون للخاصة منبّهون للعامة، فالمقصود من بيان الأولياء أولاً تذكير الخاصّة، وقبلة خطابهم هم لا العامّة، فبالتلويح غنية وكفاية عن التصريح؛ لأن هذه القصيدة على لسان ترجمانية مقام الولاية الأحمدية لا النبوّة المحمدية، فيقول كاشفًا لتلك الأمور المستورة:

وَمَبْدأُ إبْداها اللّذانِ تَسَبَّبا إلى فُرْقتي، والجَمْعُ يَأْبى تَشَتُّتي

المصدر في إبداها مضاف إلى الفاعل المذكور الذي حذف مفعوله ليذهب الفهم كلّ مذهب، ويعمّ جميع ما يقبل البدوّ متميّزًا وغير متميّز، ومجملاً ومفصلاً إلـٰهيًا كالأسماء والصفات وكونيًا مفصّلاً كالعالم ومجملاً كالإنسان، والواو في والجمع للحال من فاعل تسببًا، يعني مبدأ إبداء حضرة المحبوب كل ما كان قابلاً للظهور من الأمور الإلـٰهية والكونية الأمران اللّذان تسبّبا، أي انتشآ سببًا لتفرقتي بغلبة حكم التميّز والغيرية حال كون الجمع، أي مقام جمع الجمع وأحدية الجمع يأبى تشتّت عيني الوحدانية ذاتًا ووجودًا ويرد تفرّقها الحقيقي، وذانك الأمران أحدهما وصف الوحدة المنسوبة إلى عين الذات والوجود الذي يلازمه الوجوب والفاعلية، وثانيهما: وصف الكثرة النسبية المتعلقة بحضرة المعاني والظاهرة بصورة المعلومات الثابتة في العلم ويتبعها الإمكان والقابلية، ومحل تسبّب هذين الأمرين ليس إلّا المرتبة الثانية الأُلوهية وما تتضمّنه من المراتب الكونية.

وأمّا سبب التفرقة الحقيقية، فهو حكم الخلقية وغلبة الغيرية على العينيّة ما بين عين النور الوجودي الرحمـٰني المفيض وبين الشعاع الفائض منه، وظهور تلك

الغلبة وحكم الخلقية إنّما كان بحكم المراتب الكونية التي ظهر الشعاع المفاض فيها، وبحكم إضافته إلى الحقائق الكونية وظهورها به لأنفسها، وبعضها لبعض مميّزة.

قد تمّ الجزء الأول من شرح القصيدة التائية
للإمام الفرغاني قدّس الله سرّه ونور الله مرقده،
وهو شرح نفيس لا يدرك كنه حقيقته إلّا من كان من أهله،
اللّهمّ علّمنا ما جهلنا، وفهمنا ما تدركه عقولنا،
وافتح قلوبنا كما فتحتهم بفضلك وجودك يا أرحم الراحمين،
ويا رب العالمين، وهو على كل شيء قدير

فهرس المحتويات

بداية شرح التائية